پیشگفتاری

درباره پاد اندیشی
(دیالکتیک)

(شیوهِ گذشتن ازمرزها)

« دفتر نخست »

منوچهر جمالی

تقدیم به
بشاته بورگ وینکل

که مرا به جستجویِ تصویر انسان
در شاهنامه فردوسی ، انگیخت

ISBN 1 899167 00 5 شماره ثبت

انتشارات کورمالی

لندن

چاپ اول - ۱۹۹۴

گفتارهای نخستین دفترِ پاد اندیشی

۱ـ پیشگفتار بر پیشگفتار ۷
۲ـ واژونه باشی ـ واژونه اندیشی ـ واژونه کاری ـ واژونه انگیزی ۹
۳ـ از هر اندیشه ای ، بخودی خودش ، اندیشه ضدش میآید ۱۳
٤ـ پاد : هم ستیزش است و هم آمیزش ۱۹
۵ ـ زمان ، مادر اهورامزدا و اهرین ۲۲
٦ـ اندیشیدن ، آفریدنست ۲۳
۷ ـ پیوند واژونه با اندیشه دیگر ۲٤
۸ ـ آیا اندیشه باضدش ضرورتا حالت ضدیت دارد ؟ ۲٦
۹ ـ هم آغاز و هم انجام ۲٦
۱۰ ـ ضدِ ضد ۲۷
۱۱ ـ گسترِش یك اندیشه ، واصل عینیت ۲۸
۱۲ ـ معرفت ، جنبش میان آزادشدن از چیزی و بسته شدن به آن چیز است ۲۸
۱۳ ـ آزاد شدن ، آزاد شدن از « عینیت یك مفهوم با چیز » است ۲۹
۱٤ ـ معرفت گسترشی ۳۰
۱۵ ـ ضد ، به آفریدن میانگیزد ۳۲
۱٦ ـ تهی شدن معرفت گسترشی ۳٤
۱۷ ـ آغاز ، با آنچه در آن ، تضاد نیست ۳۵
۱۸ ـ خود شدن ، و بیخود شدن ، باهمند ۳۸
۱۹ ـ تاریخ تفکر ، تاریخ پیدایش اندیشه های ضد هست ٤۰
۲۰ ـ اتم فکری و مولکول فکری ٤۱
۲۱ ـ تأثیر گسترشی ، و تأثیر انگیزشی یك فکر ٤۲
۲۲ ـ ضدیت ارادی با فرمان خدا ، ضدیت فطری با وجود خدا ٤٤
۲۳ ـ شناختن اوج دیگر بودن و اوج همسان بودن ٤٦
۲٤ ـ هر اندیشه با پدیده ای ، درگستردن و گشودن خود ، ضدش را میپوشد ٤۹
۲۵ ـ مکتب تازه فلسفی و مکاتب پیشینش ۵۱
۲٦ ـ از آشنا بودن تا شناختن ۵۲
۲۷ ـ در ضد شدن ، « دیگر بودن » ، بارجش میرسد ۵۳
۲۸ ـ زودفهمی و دیر فهمی ۵٤
۲۹ ـ ما از هرکلمه ای ، مفهومی میسازیم ۵۵
۳۰ ـ ناهم آهنگی مفهومات ما با تجربیات ما از واقعیات ۵۸

۳۱ ـ حقیقت و شناخت ٦١
۳۲ ـ هیچ معرفتی ، همه چیز هارا یکسان روشن نمیکند ٦٤
۳۳ ـ « ضدشدن » و « ضد بودن » ٦٦
۳٤ ـ « گذشتن از یك فلسفه » ، یا « گسستن از یك عقیده » ٦٨
۳٥ ـ تاریخ فلسفه ، تاریخ گذرهاست ، تاریخ عقیده ، تاریخ گسستن هاست ۷۰
۳٦ ـ باز اندیشی ، باز شناسی ۷۳
۳۷ ـ خرد ، روشن میکند ، شناخت در آمیخته شدن روشنی و سایه ۷٥
۳۸ ـ بینش از سایه ۷۸
۳۹ ـ هر واقعیتی را میتوان بی نهایت تأویل کرد ۸۰
٤۰ ـ روند کاهش دهی ۸۰
٤۱ ـ پاد اندیشی و دستگاه فکری ۸۲
٤۲ ـ پیگیری پیامدهای یك مسئله (دیالوگ) ۸۳
٤۳ ـ برای رهائی از بینشهای گسترشی ۸٤
٤٤ ـ روشنگر کیست ؟ و تاریکساز کیست ؟ ۸۷
٤٥ ـ روشن ، سایه ، تاریك ۸۸
٤٦ ـ تبدیل « مسیر جنبش همیشگی » به « مقاطعی ازسکون» و نقاطی ازجهش ... ۹۰
٤۷ ـ از پاد بودن « انگاشتن » و « اندیشیدن فلسفی » ۹۱
٤۸ ـ از تضاد میان خدا و انسان ۹٦
٤۹ ـ تفاوت « منطق و روش » با پاد اندیشی ۹۷
٥۰ ـ هنوز نایافته ، گم کردن ۹۸
٥۱ ـ معرفت ، نیاز به آغاز دارد ۱۰۰
٥۲ ـ ضد اندیشی ، شکاف میاندازد ۱۰۱
٥۳ ـ ایجاد تضاد ، در اثر برابر سازی ۱۰۳
٥٤ ـ چگنه از اشتباه ، گناه ساخته میشود ۱۰٤
٥٥ ـ در میان دوضد ماندن ۱۰٥
٥٦ ـ در آغاز ، نقط اضداد بودند ۱۰٦
٥۷ ـ خرد ، در ستیزش اضداد باهم ، آفریننده میشود ۱۰٦
٥۸ ـ دیالوگ و دیالکتیك ۱۰۸
٥۹ ـ تجربه پادی از حقیقت و ازخود (تصوف و پاد اندیشی) ۱۰۹
٦۰ ـ گریز و آن (مفهوم حقیقت در تصوف) ۱۱۱
٦۱ ـ عینیت (همانباشی) ، نقط یك آن است ۱۱۲
٦۲ ـ تجربه و معرفت مستقیم و بی میانجی ، همیشه آذرخشی است ۱۱۳
٦۳ ـ گمان تیز رو ، درپی خیالهای حقیقت ۱۱٤
٦٤ ـ دیالکتیك آلمانی و آغازی نو برای دیالکتیك ایرانی ۱۱٦
٦٥ ـ رابطه واقعیت با اندیشه ، رابطه انگیزشی ـ پیدایشی است ، نه رابطه عینیت .۱۱۸

٦٦ ـ تحمیل مفهوم و تضاد حقیقت با دروغ به تضاد مکاتب فلسفی باهمدیگر ١١٨
٦٧ ـ اندیشه پاره ها ، و اندیشه گستریها ١٢٢
٦٨ ـ گذر از یك اندیشه به ضدش ١٢٤
٦٩ ـ بجای تاریخ فلسفه ١٢٥
٧٠ ـ آیا یك فیلسوف ، فلسفه دیگری را خوب میفهمد ؟ ١٢٥
٧١ ـ آگاهی ، تغییر دادنست ١٢٦
٧٢ ـ از گره زدن اضداد باهم (گره نه سنتز) ١٢٨
٧٣ ـ بیش از دین یا ایدئولوژی یا فلسفه خود دیدن ١٣٠
٧٤ ـ آیا میتوان بی عینك دید ؟ ١٣٢
٧٥ ـ انسان تاریخی بجای انسان فطری ١٣٤
٧٦ ـ انطباق دادن یك جفت ضد بر سایر جفتهای اضداد ١٣٦
٧٧ ـ چگونه فلسفه ، تاریخ میشود ؟ چگونه ، تاریخ ، فلسفه میشود ؟ ١٣٧
٧٨ ـ گسترشی کردن ی آنچه انگیزشیست ١٣٩
٧٩ ـ حقیقت چیست ؟ ١٤٠
٨٠ ـ حقیقت جنبان رادر اضداد میتوان یافت ، اشعار حافظ و عرفا به حال میانگیزند١٤١
٨١ ـ ایمان و ارزش ١٤٥
٨٢ ـ جائی که قطره را دریا میکند (تحول به ضد میدهد) ١٤٧
٨٣ ـ آزمونهای سر راست وبی میانجی ، آزمونهای انگیزنده به افرینندگی هستند ...١٤٩
٨٤ ـ شکا منطقی اضداد ، و کار بردآن ١٥٣
٨٥ ـ خود بازی و خودیابی (خود را باختن و خود را یافتن) ١٥٣
٨٦ ـ قربانی ، خیال ، ماجراجوئی ١٥٤
٨٧ ـ ضد ، همیشه جز آن بودن ١٥٦
٨٨ ـ پرسش سقراط : آیا خدا حقیقت گفته است ؟ ١٥٧
٨٩ ـ فلسفه تأویلست یا حقیقت ؟ ١٥٩
٩٠ ـ اندیشه و کردار و انگاشت انگیزنده ١٦١
٩١ ـ عمل اخلاقی و سیاسی و عرفانی را چگونه میتوان انگیزنده ساخت ١٦٢
٩٢ ـ راهی درازو دشوار و باریك به تجربه مستقیم و بیواسطه ١٦٤
٩٣ ـ راستی که دروغست (شیوه فریب دادن) ١٦٦
٩٤ ـ تجربه « بوسه ای » ١٦٩
٩٥ ـ اشتباه یا فریب ١٧١
٩٦ ـ انگیزنده و چشم بند ١٧٥
٩٧ ـ پیدایش معقول از نا معقول ١٧٩
٩٨ ـ تضاد دو قطبه و تضاد سه قطبه ١٨٢
٩٩ ـ همانشوی و ناهمان شوی ١٨٤
١٠٠ ـ دوگرنه عینیت (عینیت ، معانی گوناگون و متضاد دارد) ١٨٦

۱۰۱ ـ نوسان میان اضداد (از معرفت به عمل) ۱۹۰
۱۰۲ ـ عمل اخلاقی باید معلول علتی باشد ۱۹۲
۱۰۳ ـ سئوال ، معرفت است ۱۹۳
۱۰٤ ـ یاد بودن « نیاز انسانی » ۱۹۸
۱۰۵ ـ ایمان بر ضد حقیقت است ۱۹۹
۱۰٦ ـ انگیزنده : فریبنده است یا آزاد کننده ؟ ۲۰۱
۱۰۷ ـ شناخت آنی انسان ۲۰۲
۱۰۸ ـ فلسفه ، تغییر میدهد ، ولی حکومت نمیکند ۲۰۲
۱۰۹ ـ تغییر دادن یادی ۲۰۷
۱۱۰ ـ از حقیقت به تأویل ۲۱۰
۱۱۱ ـ زدودن فاصله میان اضداد ۲۱۱
۱۱۲ ـ از تضاد ایمان ویقین ۲۱۳
۱۱۳ ـ معرفت ، مالك ندارد ۲۱٤
۱۱٤ ـ چرا ابلیس ، بجای اهریمن نشست ؟ ۲۱٤

انجام ، آغاز است
یا ، میوه درخت معرفت ، سئوالست

پاد اندیشی یا ضد اندیشی ، پیش از زرتشت نیز ، هسته گوهری اندیشیدن ایرانی بوده است .و هزاره ها این شیوه اندیشیدن پایدار مانده است تا در تصوف ، ابعاد دیگری از آن ، کشف گردیده است . با بهره بردن ازاین تخمه ها و مایه ها و انگیزه ها ، در اینجا اندیشیده خواهد شد ، و کوشیده خواهد شد با شیوه جستجو در کورمالی ، گام بگام آنها گسترده شوند ، این تفکرات ، یك جنبش را نشان میدهند که از پیچ و خمها و بازگشتها و « ازنو آغازکردنها » و اشتباهات و تصحیح ها میگذرند . این تفکرات زنجیره ای از کتابها خواهند شد که یکی پس از دیگری ، نوشته و پخش خواهند گردید .

از جمله ویژگیهای گوهری پاد اندیشی در تفکر ایرانی ، آنست که ضد ، بخودی خود انگیزنده به آفریدن و اندیشیدن است . جمشید با انگیختن ، جهانِ آفرینش را پی در پی بزرگ ساخت ، وهمیشه از مرزگذشته اش ، گذشت . و این ویژگی بنیادی پاد اندیشی است که « از مرزها میگذرد » .

نه تنها از « مرز یك مفهوم » ، بلکه از مرز « یك اندیشه » ، و بالاخره جای شگفت نیست اگر صوفیها به این معرفت میرسند که در ضد اندیشی ، میتوان « وراء کفر و دین ، وراء خودِ اضداد » رفت ، واز عقاید دینی و دبستانهای فلسفی ، گذشت . در اوستا از مردی بنام اسناویدکا نامبرده میشود که دوضد اسپنتامینو و انگرامینو را میخواهد بر گردونه آفرینش ببندد تا آفرینش را به پیش ببرند . این نیروی آفرینندگی و جنبش از تضاد ، بزرگترین تجربه مستقیم و بیواسطه ایرانی بوده است .

و ویژگی عدم عینیت یا « ناهمانی » یا بقول عطار « جز آنی » ، در تفکر متصوفه که با سر اندیشه بزرگِ « عینیت یابی آنی » به هم آمیخته اند ، شالوده دامنه دار و محکمی را برای پاد اندیشی گذارده اند که ویژگی خاصی

به دیالکتیك فکری ایران در برابر تفکر دیالکتیکی یونان و آلمان میدهند .

بیرون آوردن این اندیشه ها از کالبد اسطوره ای یا تئولوژیشان ، و عبارت بندی آنها بزبان فلسفی ، کاریست که باید روزی انجام بگیرد . بویژه که این تصاویر یا افکار ، از همان آغاز نقش انگیزندگی داشته اند . دانشمندان و کاوشگران تاریخ و ادبیات ، به « آنچه گسترده شده است » ، اهمیت میدهند ، ولی تاریخ فلسفه ، تاریخ انگیختن ها و انگیزندگانست . ما میتوانیم از این انگیزه ها ، به تأویلات گوناگونی انگیخته شویم و فلسفه ها گوناگون از نو بیافرینیم ، وغنای تفکر ایرانی را در همین کثرت بشناسیم . واین غنای تفکر ایرانی را میتوان با ژرف بینی ، از واژهِ معرفت در زبان فارسی باستان بازشناخت . **چیستی** ، همان معرفت است . به عبارت دیگر این واژه نشان میدهد که « **معرفت ، عینیت با سئوال دارد** » . بدینسان هر معرفتی ، هنگامی معرفت است که میوه اش سئوالاتند . پایان و اوج معرفت ، سئوالاتند . از این رو معرفت تنها از سئوالات آغاز نمیشوند ، بلکه در مجموعه ای از سئوالات نیز در پایان ، تحلیل میروند ، و جنبشِ از معرفت به سئوال ، واز سئوال به معرفت ، هیچگاه پایان نمی پذیرد ، وهمین ویژگی پادی معرفت است . اگر خواننده در اینجا بخواهد بداند که در این کتابها ، به چه معرفتی دست خواهد یافت ، و من پاسخ بدهم که فقط از یك مشت سئوالات ، به اندیشیدن ، انگیخته خواهد شد ، این کتابهارا پوچ خواهد خواند ، ولی این معرفت ، معرفت پاد اندیشانست .

واژونه باشی ـ واژونه اندیشی
واژونه کاری ـ واژونه انگیزی

در آغازِ شاهنامه ، اهریمن در برابر کیومرث (نخستین شاه) ، و به کردار واژونه (ضد) اهریمن ، قرار میگیرد ، و در بندهشن ، اهریمن در برابر کیومرث (نخستین انسان) و واژونه انسان ، و در برابر گاو یا « نخستین جان = نخستین نماد زندگی » ، و به کردار واژونهِ (ضدِ)زندگی ، قرار میگیرد .

(اینکه در شاهنامه نخستین انسان ، شاهست ، بیان آنست که انسان بطور کلی، جایگاه و ارج بلند شاهانه در کیهان دارد).

بدینسان شاهنامه و بندهشن ، با پدیده ای **شگفت انگیز**، مارا آشنا میسازند که درجهان بینی اسلامی ، برای ما سراپا بیگانه شده است .

در آغاز ، **اهریمن ، واژونهِ (ضد) انسان** ، در برابر انسان قرار میگیرد ، و یا اهریمن ، به کردارِ واژونه (ضد)زندگی ، در برابر زندگی (گاو) قرار میگیرد . اهریمن ، واژونهِ (که همان اصطلاحِ ضد است) انسان و زندگیست ، و دقت شود که اهریمن ، در اینجا ، واژونهِ (ضد) اهورامزدا نیست . **اهریمن ، که خدائی آفریننده است ، اصل واژونه انسانست** . انسان برابر با خدا ، و ضد خداست . این اندیشه ، که کهنسالتر از اندیشه اهورامزدا ست ، و در آن انسان، به کردار واژونهِ (اصل ضدِ) اهریمن میباشد ، نشان بزرگی کیهانی انسان است ، که اهورامزدا ، سپس ، خود را همسان او میسازد ، و بجای او میگذارد .

بدینسان در آغاز ، **دو باشنده ِواژونه با یکدیگر** ، میباشند (**واژونه**

باشی). در آغاز ، فقط انسان و اهریمن ، به کردار دو باشندهِ واژونه (دو ضد) هم هستند ، یا در آغاز ، فقط زندگی (گاو) و اهریمن (ضد زندگی) بودند .

در آغازِ شاهنامه ، ویژگی چشمگیرِ اهریمن در برابر کیومرث ، آنست که اهریمن « **اصل خود را بستن و پوشیدن** » میباشد ، و کیومرث « **اصلِ خود را گشودن و پدیدار شدن** » میباشد ، و **فرّ** ، نشان همین خود گشائی و خود فشانی ، در برابر « خود پنهان سازی و خود تاریک سازی » اهریمن است ، واین بیانِ **واژونه کاری** است . دو روند و جنبش گوناگون که واژونه همند در کارند ، یکی می بندد و میپوشد ، و دیگری میگشاید و میگسترد ، یکی روشن میسازد و دیگری تاریک میسازد ، و آن دو را نمیتوان از هم جدا ساخت (نکته ای را که روشنگران ، فراموش میسازند) .ویژگی دیگر ، در گسترش پیگیرانه از همین اندیشه ، آشکار میشود . اهریمن ، کینه و رشک خودرا به کیومرث ، در مهر و دوستی به او میپوشاند . کینه و رشک را ، برای نمودن ، واژونه میکند . اهریمن ، واژونه آنچه هست و میاندیشد ، می نماید . در واقع ، کینه و رشک را ، در واژونه کینه و رشک ، که مهر و دوستی باشد ، می نماید (**واژونه اندیشی و واژونه کاری**) . اهریمن ، هیچگاه کینه و رشک را سر راست (مستقیم) و بی میانجی ، نمی نماید و آشکار نمیسازد ، بلکه آنرا **پنهان** ، **در واژونه اش** ، **می نماید** . در واقع ، اهریمن ، همیشه دروغش را در راست و حقیقت ، پنهان میسازد و می پوشاند ، و این **سروش** است که آنچه در ضدش ، پنهان و تاریک ساخته شده است ، دوباره ، واژونه میسازد ، و با واژونه ساختنِ واژونه ، دروغِ اهریمن ، آشکار میشود .

ما به حقیقت ، هنگامی پی میبریم که همه حقیقت هارا ، از دروغهائی که در آن نهفته ساخته شده اند ، پاك سازیم . حقیقت را همیشه اهریمن و در همان آن که پیدایش می یابند، پی در پی از دروغ می انبازد ، و بدشواری میتوان آن دروغهارا از حقیقت باز شناخت ، و این دروغها ، همانند حقیقت ،

به ما نزدیکند ، و با ما بی میانجی ، زندگی میکنند ، و **برخورد به حقیقت ، فقط در تهی ساختن حقیقت از دروغست که پیوسته با آن گُمیخته (مخلوط) میشود** . دست یابی به حقیقت و راستی کار یکباره نیست ، بلکه کاریست همیشگی .

و واژونه ساختن کار اهریمن ، در نمادِ سروش ، پیکر به خود میگیرد . سروش ، آنچه را اهریمن ، واژونه ساخته ، باز واژونه میسازد ، تا حقیقت ، آشکار گردد (واژونه واژونه کردن).

و شیوه پیکار اهریمن ، که در داستان سیامك ، نمودار میشود ، چیزی جز همین « جنگ واژونه زدن » نیست . اهریمن ، هیچگاه آشکار و برهنه ، نمیجنگد ، بلکه پوشیده و پنهان و با چاره (مکر) میاندیشد ، **چون نیرو ندارد که آشکار ا روبرو شود** . بکار بردن چاره (مکر)، همیشه نشان سستی میباشد .

بنا براین اندیشه واژونه ، و پدیده واژونه ، از همان آنِ نخست ، در برابر هر اندیشه و پدیده ای ، هست . هرچند **واژونه ، واژونه بودنِ خودرا پنهان و تاریك میسازد** ، ولی از پیکار و ستیز با اندیشه و پدیده ، دست نمیکشد ، و منتظر فرصت میباشد که آن اندیشه و پدیده را ا ز قدرت بنیدازد ، و خود جابش را بگیرد .

اصل واژونه (ضد) اندیشه و پدیده ، پنهان در چیزی ، همانند آن اندیشه یا پدیده ، ولی در پیکار و درانتظار فرصت برای دستیابی به قدرتست . پنهان بودن ، « عمل خود را بستن و خودرا پوشیدن » است . ضد ، خود را بطور پایا (پی در پی) ، میپوشاند ، و خودرا از گشودن باز میدارد . **در گسترش یافتنِ یك اندیشه ، ضدش پوشیده میشود** . در یك پدیده ، ضدش پوشیده هست . در یك اندیشه که گشوده ، و روشن هست ، واژونه اش (ضدش) ، بسته و پوشیده ، و تاریك هست . در یك پدیده که گسترده و گشوده هست ، ضدش نیز خود در پوشاندن و بستن هست .

در بندهشن میتوان دید ، که **زندگی ، با اصلِ خودرا گشودن و**

خودرا افشاندن و خودرا پدیدار ساختن ، **کار دارد** ، و اهریمن ، با اصل واژونه اش که مرگ و **درد** میآورد . **بستن و پوشیدن ، همراهِ « درد » است** . آنکه خود را وارونهِ روندِ پیدایشی زندگی (آزادی و شادی) ، **میپوشاند** و می بندد و تاریک **میسازد** ، درد **میبرد** . بدینسان اهریمن نه تنها برای دیگران درد میآفریند ، بلکه در خود ، بیش از همه درد میبرد . وراه رهائی از درد ها ، پیدایش و گشایشِ تویه (محتوی) و گوهر خود است ، یا به سخن روز ، آزادی ، گسترش و شکوفائی گوهر و تویه فردیِ هر انسانیست .

در واقع اهریمن ، واژونه زندگیست ، ولی همین اصل واژونه زندگی ، **با زخم زدن (ایجاد درد کردن)** به انسان و گاو (جان نخستین) ، آنهارا به آفریدن میانگیزد .

و این « **واژونه انگیزی** » است . **ضد ، ویژگی انگیزندگی به آفرینندگی دارد** . در واقع اهریمن ، به نابودی زندگی و انسان میاندیشد ، و نابودی آنهارا میخواهد ، و برای نابودی آنها کار میکند ، ولی هم اندیشه و هم خواست و هم کار او ، درست ، واژونه اندیشه و خواست و کار او ، زندگی را به آفریدن میانگیزد . درست وارونه آنچه اهریمن میخواهد و میاندیشد و میکند ، میشود . اینست که واژونه (ضد) ، میتواند به چیزی بر ضد آنچه هست و میکند ، بیانگیزد .

ضد در تاریخ و اجتماع ، نقش انگیزنده به آفرینندگی دارد ، و برای آفرینندگیهای تاریخی و اجتماعی ، نیاز به ضد هست . نابود ساختن ضد در تاریخ و اجتماع و اندیشیدن ، نابود ساختن آفرینندگی در همه این دامنه هاست . زدودن ضد ، در تفکر ، نابود ساختن آفرینندگی در تفکر است . چون دیگری بر ضدمن میاندیشد ، تفکر من آفریننده میشود . بی ضد ، نمیتوان آفرید و اندیشید .

و همانسان که آفرینش با رویاروئی دو اصل واژونه ، آغاز میشود ، همانسان

در شاهنامه ، **اسطوره و تاریخ** نیز ، با **ستیزش و آمیزش دو اصل واژونه** ، آغاز میگردد ، و می پاید . این رد پای ِ روند پهناور واژونه اندیشی (دیالکتیک) ایرانیست که هزاره ها درجهان بینی او ، کارآ و کار گذار بوده است .

این سر اندیشه ، در گهواره اسطوره های آفرینش ایرانی ، بزرگ شد ، و سپس به تئولوژی (خداشناسی) زرتشتی راه یافت ، ولی گسترش خودرا در تفکر فلسفی ایرانی آنطور که شایسته است نیافت ، و سپس بشکل **پاد اندیشی** (شطحیات = پارادکس اندیشی) در جنبش صوفیه زنده شد ، ولی در همه پدیده های انسانی ، گسترده نشد . بنا براین می بینیم در داستان آفرینش ایرانی از همان آغاز ، با « واژونباشی » و « واژون اندیشی = ضد اندیشی » و « واژون کاری » و « واژون انگیزی » کار داریم .

و پاد اندیشی (اندیشیدن در اضداد ِ باهم ستیز و باهم آمیز) با **آفرینندگی** کار دارد ، و کار بُرد اضداد ، **بیرون از دامنه هر گونه آفرینندگی، پیامدی جز نابود سازی و نا بسامان سازی ندارد . هنگامی دیالوگ (گفتگو ی اندیشندگان باهم) که نابترین شکلش ، واژونه هم گفتن ِ دو گوینده است ، ارزش دارد که آماجش ، « آفریدن ِ اندیشه » باشد ، نه فهماندن عقیده و جهان بینی و فلسفه یکی به دیگری ، ونه اثبات کردن و به کرسی ِ قدرت نشاندن آن**

از هر اندیشه ای ، بخودی خودش ، اندیشه واژونه اش (ضدش) ، میآید

دربندهشن (فصل پانزدهم) میآید که نخستین جفت انسانی ، **مشی و مشیانه** ، در آغاز چنین گفتند که **اهورامزدا** ، آب و زمین و گیاهان و

جانوران و ستارگان و ماه و خورشید و همه شادکامیهائی را که از پاکی میتراوند ، آفریده است .آنی نگذشته ، بدل آنها اندیشه واژونه اش ، که اندیشه های آنهارا تاریك ساخت ، افتاد ، و گفتند که انگرا مینو ، آب و زمین و گیاهان و جانوران و سایر چیزها را آفریده است .
اگر در نظر گرفته شود که تویه (محتوی) این اندیشه ، پیشینه دیرین تر از زرتشت در تفکر ایرانی دارد ، و موبدهای زرتشتی ، طبق تفکرات زرتشتی ، آنراسپس تغییر چهره داده اند ، میتوان به نیکی دید که هر فکری ، بخودی خودش ، فکر متضادش را میآورد ، و هر فکری ، فکر واژونه اش (ضدش) را بطور بایا(ضروری)از خود میزاید . در روان و تفکر انسان ، واژونه (ضد) هر فکری ، در خود آن فکر هست ، ولوآنکه یکی پس از دیگری نیز ، « ناگهان و در یك آن » پدیدار شود . اندیشه اینکه آفرینش از اسپنتا مینو ، سرچشمه میگیرد ، بلافاصله اندیشه واژونه اش را پدیدار میسازد که انگرا مینو ، سرچشمه آفرینش است .(در واقع این نفی آفریننده بودن اهورامزدا نیست ، بلکه پذیرش آفریننده بودن باهمدیگر اهورامزدا و اهریمن میباشد) .
اسپنتامینو ، در گستردگی ، آشکار است (پیوستگی گسترشی پیدایش) و انگرامینو ، ناگهان و آنی ، پدیدار و ناپیدا میشود . انسان با دو گونه اندیشه ، کار دارد . یکی اندیشه ای که پیاپی میگسترد و همه اجزائش باهم پیوند ضروری و منطقی دارند ، و دیگری اندیشه ای که درست در برابر اندیشه پیشین ، ویژگیهای واژونه اش را دارد ، ناگهان و آنی و تصادفیست.
یاد اندیشی ، شناخت ستیزش و آمیزش این دوگونه اندیشه و دوگونه پدیده و رویداد است که در « اندیشه های گسترشی و روشی و منطقی و دستگاهی » ، زدوده یا گم میشوند .
این اندیشه ، با آمدن اهورامزدا و جانشین اسپنتامینوشدن ، ضد اندیشی را از جنبش باز داشت ، چون اهورامزدا میخواست به تنهائی ، سر آغاز و

سرچشمه باشد، و با وجودِ ضدی (واژونه ای) در کنار وانبازو همسان باخود (با او) ، ناجور بود .

تفکر ایرانی ، همیشه هر پدیده ای را به دو آغازِ **متضاد** بر میگرداند . در واقع ، **جهان بینی ایرانی ، با کثرت ، آغاز میشود** ، و از ستیزش و آمیزشهای میان آنهاست که میتوان جهان را شناخت و جهان را آفرید . پیدایش هیچ پدیده ای را در جهان و تاریخ و روان انسان، نمیتوان از یك آغاز (از یك وجود یا علت یا اصلِ نخست) ، فهمید و شناخت . **درهر آفریدن و تولید ی ، باید دو نیروی متضاد درکار باشند .در اندیشیدن نیز باید دونیروی متضاد یا دو اندیشه یا دو تجربه واژونه درکارباشند ، تا اندیشه ، زائیده شود .** هیچ پدیده و رویدادو اندیشــه ای ، یك آغــاز ندارد . هر پدیده ای و اندیشــه ای، به دو **آغاز متضاد** ، باز میگردد .

شناختن و اندیشیدن ، از **یك جنبش ، از یك ستیزش و آمیزشِ** دوضد باهم ، در آغاز ، ممکن میشود . تلاش برای راندن یك ضد از آغاز ، یا تلاش ، برای پنهان ساختن و فراموش ساختن ضد دیگر (واژونه اش) ، از آغاز ، و منحصر ساختن آغاز به خود (یگانه ساختنِ آغاز ، همه را به یك علت و اصل و زیر بنا بازگردانیدن) ، در تفکر ایرانی ، کامروا نبوده است . اگر این کار ممکن میشد ، آغاز ، یك « وجود » میشد ، ولی تفکر ایرانی ، شناخت را از یك وجود ، آغاز نمیکند ، بلکه از « جنبش ، و پیوند و گسستنی که میان دو ضد (**واژونه**) روی میدهد » ، آغاز میکند .

گستردن این سر اندیشه ، این پی داشت را دارد که از **دیالوگ(سُخ ـ پاسخ)** و **دیالکتیك (پاد)** میان عقاید و فلسفه ها و جهان بینی ها و اصول و مبادی گوناگون متضاد ، میتوان جهان را شناخت ، نه از نهادن « یك وجودِ نخست و کامل یا علت نخستین یا اصل یا ایده یا ماده » در آغاز ، و نه از **شناخت یك مکتب فلسفی یا دین و جهان بینی و یك اصل و گوهر .**

آغاز آفرینندگی (همچنین در اندیشیدن) ، همیشه « تنش وآمیزش دو چیز متضاد » است . جنبش و آفرینش (فرهنگی ، سیاسی ، فکری ، دینی)، از « برخورد و پیوند دوضد » ، آغاز میگردد .در پاد اندیشی ، آغاز ، همیشه ، « پیوند » است ، نه « وجود » .

برای آوردنِ مثالِ تاریخی نزدیك به ذهن، میتوان گفت که آغاز ، از ایده یا از ماده ، به عنوان وجودِ نخستین ، یا از یقین (و ایمان) یا از شك ورزی ، یا از حس یا از عقل ، یا از فرد یا از کل ، یا از عمل یا از کلمه ، پاد اندیشی نیست ، بلکه از جنبش و پیوند و گسستن آن دو ، شناختن و اندیشیدن ممکنست . همچنین نه آغاز از اندیشیدن در یك دستگاه فکری و یا عقیدتی ، بلکه اندیشیدن در ستیزش و آمیزش دودستگاه متضاد فکری و عقیدتی (دو مکتب فلسفی ، دو دین ...) ، پاد اندیشی است ، آن هم بشرطی که هر دو بتوانند به هنگام ، بطور متناوب ، هم نقش انگیزنده و هم نقش گسترنده بازی کنند .

به سخنی دیگر ، « شیوه گسستن و پیوستن » یا « از ستیزش دو ضد به آمیزش دوضد رفتن ، و از آمیزش دوضد به تنش دوضد رسیدن » ، برای اندیشیدن و شناختن ، مهمتر ازنهادن یك وجود یا اصل یا علت در آغاز است .در پاد اندیشی ، من از یك سر اندیشه یا آزمونِ بنیادی ، آغاز نمیکنم ، تا همه چیز را از آن ، مشتق سازم ، بلکه از ستیزشها و آمیختگیهای دو اندیشه ، دو تجربه ، دو وجود ، دو معرفت ، دو مکتب فلسفی ، دو دین ، دو ایدئولوژی (بی برتری دادن یکی بر دیگری ، بلکه با پذیرش همسان بودن آنها و با پذیرش همکاری آنها در آفرینندگی هر چیزی) آغاز میکنم .

این پیامد مستقیمِ فلسفی اندیشه ایست که ایرانیان در اسطوره ها و ماوراء الطبیعهِ خود ، پرورش داده اند . با وجود تلاشهای فراوان ، تئولوژی زرتشتی ، از عهده نفی و محو تخمه این فکر، از تفکر ایرانی بر نیامد . آوردنِ این تصویر ، به اندیشه های گسترده ، ولو آنکه باندازه

ناچیزی انجام پذیرفته است، وظیفه متفکران بعدی بوده است که آنسان سزا بوده ، انجام نداده اند. و در این گفتارها کوشیده میشود که تخمه این اندیشه ، گسترده شود ، ولی ویژگی بنیادیش را نیز که انگیزندگی نیز هست نگاه دارد ، و این کاریست که در خود متضاد هست . از این رو دوویژگی « مارپیچی رفتن در کورمالی در تاریکی جستجو » و « قطعه نویسی » ، برای برگزاری این وظیفه بزرگ ، برگزیده میشود ، تا از عهده هر دو وظیفه بر آئیم .من از اکنون نمیتوانیم بگویم که به چه نتیجه ای خواهم رسید ، و خواننده در روند اندیشیدن و کژ و راست رفتن ، همراه من و انباز من خواهد بود .

تئولوژی (خدا شناسی) زرتشتی ، با « گناه ساختن فکر دوم » (با گناه ساختن اندیشه ضد را کردن ، در حالیکه اندیشه ضد(واژونه) ، یا پاد اندیشه ، بخودی خود میآید)، خواست ، که آمدن اندیشه دوم را بـه دل انسان باز دارد .

با گناه ساختن فکر متضادی که در فکر نخستین هست ، و بخودی خود میآید و یا انسان ، بخودی خود به آن کشیده میشود ، کوشید ایرانی را از ضد اندیشی باز دارد . ولی انسان ، طبق تفکر ایرانی ، در فکر دوم (در ضد یك فکر)، فکر نخست را نفی نمیکند ، بلکه دو فکر متضاد را همباز هم میکند ، تا هم ستیزندگی و وهم آمیزی میان آنها باشد ، وواژه « پاد » ، خود ، نماد این ستیزش و آمیزش در یك زمانست ، و آمیزش ، به هیچ روی ، جنبش سوم نیست که پس از پیدایش اندیشه و ضدش (تز و آنتی تز)، مارا مجبور به جنبش سوم سازند .

جهان را از بینش در ستیزشها و پیوند های اضداد ، میتوان شناخت ، نه از « مشتق ساختن همه موجودات ، از یك وجود یا یك اصل یا اندیشـه ، یا از یك اراده » یا از فـهم یك فلسفه و دین و تئوری .

آفریدن و پدیدار ساختن و تولید کردن ، همانند اندیشیدن و شناختن ، نیاز

به تضاد دارد . تضاد و کثرت ، و ستیزش و آمیزش میان آنها ، آغاز هرجنبش و آفرینشی است . وجودی واحد، در آغاز نیست که ازهم پاره و دوتا گردد . افکار توحیدی (یکتا گرا) ، همیشه گرفتار این مسئله اند که از یك وجود ، چگونه به وجود دومی برسند ، که نا همانند و نا همسان و نابرابربا وجود اول باشد ، تا وجود اول ، همیشه واحد بماند . وجود واحدی ، که به تنهائی ، بدون ستیزش و آمیزشی با ضدش ، بیافریند .

در تفکر ایرانی ، نخستین جنبش ، دوتا شدن و پاره شدن و جدا شدن ِ یك وجود ِ واحد نیست . نخستین جنبش ، « پیوند یابی » دو ضد است . آغاز ، « جنبش ، بسوی پیوند دو ضد » است ، نه « ازهم پاره و دوتا شوی یك وجود » . پیوند یابی (مهر و آمیزش) ، برتری بر « وجود نخستین ، یا نخستین وجود » دارد .

برتری ِ « جنبش » بر «وجود » ، گوهر و تو یه ِ تفکر ایرانیست . آنچه مهمست ، نخستین جنبش است ، نه « نخستین وجود » . اولویت ارزش ِ « جنبش » بر « وجود » ، نشان جوشندگی و افشانندگی زندگیست .

مهر یا آمیزندگی یا پیوند جوئی ، جنبش ِنخستین است . مهر ، یك گوهر و هستی نیست ، بلکه یك جنبش است . مهرو آمیختن ، آغاز است ، چون جنبش نخستین است . حتی تصوف در اسلام ، « وجود خدا » را پیش از « عشق » میداند .

در تصوف هم ، وجود ِ خدا ، اولویت بر « جنبش = عشق » دارد ، چون عشق ورزیدن خدا به خودش ، پیکر یابی جنبش در وجود اوست .

نخستین عملی که مشی و مشیانه میکنند (در بندهشن ، داستان آفرینش ایرانی) ، رفتن است . رفتن ، در تفکر ایرانی ، تنها گام برداشتن به پیش ،

نیست ، بلکه « شیوه جنبش سراپائی او » هست . در واژه ِ « رفتار » ، میتوان دید که رفتن ، بیش از گام برداشتن با پاهست . مشی و مشیانه ، نخست با این اندیشه نخستین ، به تفکر و زندگی آغازیدند : **خدایان با هم و ازهم شادند (پیوند میان خدایان) . پس انسانها باید از « پیوند باهم »** ، شاد بشوند .انسانها باید مانند خدایان باشند . و پیوند ، شادی آور است .

سنتز (آمیختن) ، تنها یك جنبش ِدرونی ِخرد نیست ، بلکه یك جنبش ِ سراپائی انسان و کیهانست . اندیشیدن ، باید به یافتن راههای شادی ، از پیوند دادن میان انسانهای گوناگون بپردازد . **اندیشیدن ، خرد ها و انسانهای ِمتضاد را به هم می پیوندد . گوهر انسان ، «جنبش » و « پیوند دهیست »** . انسان و خرد انسان ، **از برخورد به اضداد نمیهراسد** ، بلکه شاد میشود ، چون میتواند بجنبد و بپیوندد . **برخورد انسان به اضداد ، ضرورت نخستین برای اندیشیدن (خرد) و آفرینندگی فکریست .**

« جنبش و پیوند دهی » ، برترین نقش را در تفکر و جهان بینی ایرانی بازی میکند ، نه « وجود یا عامل و اصل و گوهر واحد ِ نخستین » .

پاد : هم ستیزش است و هم آمیزش

وارونه ِ این اندیشه که ما « با واژه ها » میاندیشیم ، **ما « در واژه ها » میاندیشیم** . ما واژه ها را برای مفاهیم معین و مشخص و ثابتی ، وضع نمیکنیم که با اندیشه ها بیندیشیم ، بلکه **واژه ها نیز ، سرنوشت تفکر مارا معین میسازند** ، و به تفکر ما ، رنگ و روی خود را میدهند . **واژه ها در ما ، واز گوهر ِما روئیده اند** . واژه را ما برای مفهومی خاص که داریم نمیسازیم و یا نمی نهیم ، بلکه یك واژه ، که معانی گوناگونی

دارد ، و آن معانی ، درهمدیگر روانند ، میکوشیم با منقاش و چاقوی تجزیه و تحلیل ، یك معنای خاص را در آن برگزینیم و بیرون کشیم و از سایر معانی آن واژه ، ببریم ، و درآن معنای خاص ، آنرا ناب (نا آمیخته) سازیم ، ولی نباید فراموش کرد که آنچه مانده است نیز، وضعی و ساختگی نیست . آیا این جراحی ، بطور کامل انجام پذیر است ، و یا آنکه این « عضو بریده » ، از جامعه یا نخبگان فکری ، در همین بریدگی اش پذیرفته میشود ، و آیا میتواند بطور همیشه از دامنه اصلیش بریده بماند ، خود یك مسئله میماند . **در توبه ِ یك واژه ، تاریخ ِ آگاهی و ناخود آگاهی یك فرهنگ ، نهفته است** ، و با بکار بردن ساختگی و زوری آن واژه ، **به یك مفهوم خاص » ، نمیتوان آنرا از بستر فرهنگی اش جداساخت** . و طبق همین پاد اندیشی ، برای شناختن هر واژه ای ، باید از دومقوله متضاد ِ « بریدن و پیوستن » ، سودبرد . در واقع هم بریدن ِ معنی خاص ، و هم پیوستن به زمینه معانی روئیده در آن واژه ، و نوسان میان آن دو ، سرنوشت «یك واژه » و «مفهوم » را معین میسازد .

جدا کردن و ناب سازی یك معنی از واژه ، که ما « وضع و جعل مفهوم » می نامیم که در واقع از پیکر اصلی واژه بریده شده است ، پیوستگی ِ پادی با پیکر اصلی آن واژه دارد .

بدینسان واژه ِ « **پاد** » ، در زبان فارسی ، پیوستگی اندیشه ایست که در زبان ما نهفته است ، و توبه ِ خودرا در تفکرات ما ، روزگاری دراز ، آشکار مینموده است . پاد که از واژه paiti اوستائیست ، هم به معنای ضد است ، هم به معنای « دارای دوضد » است ، هم معنای ستیزش دوچیز و هم معنای آمیزش دو چیز را دارد ، چنانکه **پاد زهر** ، ضد زهر است ، در حالیکه **پاداش** که همان « پاد دهشن » باشد ، متمم ِ دادن است . آنچه انسانی به ما میدهد (کاری و باری که میکند) ، ما پاد ِ آن کار و کردار را به او میدهیم (پاداش) . همانسان که کسی سخنی میگوید ، و ما پاسخ او رامیدهیم . در پاسخ ، هر دو معنا هست . پاسخ (پادسخن) میتواند هم ضد سخن دیگر

باشد ، و هم متمم و موءید سخن دیگر ، با آنکه در معنای ضد سخن دیگر بودن ، بیشتر ، آشکار میشود . بدینسان **پاد اندیشی** ، اندیشیدن اندیشه ای ، در برابر اندیشه دیگریست ، که هم ضد دیگریست ،و هم یار و مددکار و پذیرنده دیگریست . اندیشه ایست که هم دیگری را نفی میکند و هم اندیشه دیگری را اثبات میکند . هم با اندیشه دیگری در ستیزش و تعارضست ، و هم با اندیشه دیگری میآمیزد .و این دوجنبش ستیزیدن و آمیزیدن ، یکی پس از دیگری ، انجام نمی پذیرد ، بلکه جنبش همیشگی و همزمان باهمند .

جدا ساختن این دوجنبش از هم ، و یکی را در مرحله نخست قرار داردن ، و دیگری را در مرحله بعدی قرار دادن ، برضد پاد اندیشی است . با آنکه برای توصیف و تشریح ، میتوان آن دو را از هم جداساخت و یکی را پیش از دیگری آورد ، ولی این پیش و پس بودن ضروری برای بیان ، فقط پذیرش یك کار اشتباه ، برای روشن شدن روندیست به هم آمیخته .

درست اهریمن در جهان بینی ایرانِ پیش از زرتشت ، همین ویژگی را داشت ، هم انگیزنده اسپنتامینو به آفرینش بود ، و هم زننده و واژونه و دشمن او . از این رو او را ، پتیاره میخوانده اند . که پیشوندش « پاد » است . هر اندیشه ای ، ضدش را بخودی خود ، از خود میزاید ، ولی این اندیشه ، ویژگی آمیختن و پیوستن و یار بودن با اندیشه نخست را نیز دارد . پاد اندیشی در جهان بینی ایرانی ، ویژگیهای خاص خودش را دارد که نهفته در این گونه واژه ها هست ، و اگر آگاهانه بکار برده نشود ، نا آگاهانه ، ناگهان بعنوان اخلالگر در میان افکار دیگر سبز میشوند ، یا همیشه در کنار افکاردیگر پرسه میزنند .و آگاهانه میتوان بکار برد ، وقتی این **ویژگیِ پادی اندیشه** ، پذیرفته و بکار گرفته شود .

۱ـ اندیشه ای که در گسترش خود ، همیشه با نتایج خود ،آمیزشی میماند . همیشه پی درپی ، بطور ضروری (بابا) ، یکی از دیگری (پی در پی)گسترده میشود و هیچگاه به ضدش برخورد نمیکند ، و اگر هم نا خود آگاه

برخورد کند ، بلافاصله ناخودآگاه آن، طرد میگردد .

۲ ـ اندیشه ای که همزمان باهم، هم نتیجه ستیزشی با خود میدهد ، و هم نتیجه آمیزشی ـ گسترشی (اثباتی) .

۳ ـ اندیشه ای که گاه نتیجه ستیزشی با خود میدهد ، و غالبا نتیجه گسترشی هم دارد یا به عکس

زمان ، مادر اهورامزدا و اهریمن

درتصویری که از زروانگرائی بجا مانده ، زمان ، مادر اهورامزدا و اهریمنست ، و این هردو ، همزادند ، و در زهدان او باهم ، **هستی یافته اند** ، وفقط در **پیدایش** ، یکی پیش از دیگری ، پدیدار میشود . این تصویر ، بزمانهای پیش از زرتشت باز میگردد ، ولو آنکه این اندیشه سپس در اینجا درمورد اهورامزدا و اهریمن بکار گرفته شده است .

در واقع ، دو اندیشه ، دو پدیده ، دو عاطفه ، دو آزمونِ متضاد ، باهم هستی می یابند ، ولو آنکه یکی ، پیش از دیگری ، در دامنه آگاهی ما ، یا تاریخ نمودارگردد . ما از پیشی جستنِ در پیدایش ، حق نداریم ، برتری وجودی ، به یکی بدهیم ، یا آنکه ارزش آنرا برتر از دیگری بدانیم .

پدیده های متضاد و مقولات ومفاهیم متضاد ، در انسان و درتاریخ و اجتماع ، باهم هستی می یابند ، ولو آنکه یکی ، زمانها پیش از دیگری ، پدیدار شود (زائیده شود) و در اثر تأخیرپدیدارشدن دیگری (ضد) در تاریخ یا در روان فرد، ما فقط حق امتیاز و وجود به آنچه در آغاز پدیدار شده میدهیم ، با آنکه تساوی حقوقی و اخلاقی و وجودی (باشندگی) باهم دارند .

پیدایش تاریخی ، پیشی و برتریِ و جودی و ارزشی و منطقی به یك اندیشه نمیدهد . حتی یك اندیشه برای آنکه هزارسال پیش از ضدش در تاریخ و اجتماع نمودارشده است ، برتری اخلاقی و ماوراء الطبیعی و وجودی بر دیگری ندارد ، یا در برابر ، اندیشه ضدش که سپس آمده ، ناچیز و پس مانده و خام

و بدوی نیست . اگوست کنت فرانسوی و بسیاری از معتقدان به اندیشه پیشرفت ، دچار این اشتباه شده اند و هنوز هم هستند .

اندیشیدن ، آفریدنست

اندیشیدن ،آفریدنست . کار بنیادی اندیشیدن آنست که به گرد هر پدیده یا رویدادی ، کرانه ببندد ، کرانه بسازد .و این کرانه سازی ، یا جداسازی در اندیشه ، برابر با آفرینندگی کیهانیست . از این رو **در اندیشیدن ، دو روند واژونه درکارند** . اندیشیدن ، پادیست . در کرانه سازی ، اندیشیدن ، از یکسو « می بندد » ، و در همین گرد ِ چیزی را کرانه بستن ، یك دریافت دوگانه و پادي دارد .
در کرانه بندی ، هم می بُردو ازهم میشکافدو ازدیگران جدا و پاره میسازد ، و هم در این کرانه ، نه تنها احساس جدائی و بریدگی ندارد ، بلکه احساس پیوستن و آمیختن دارد . چنانکه واژه ِ « مرز » ، **معنای آمیزش میدهد** . این واژه ، هم به معنای « مباشرت و مجامعت » و هم به معنای « مقعد و نشستگاه و مخرج سفلی » و هم در « مرزگون » ، معنای آلت تناسلی را دارد (برهان قاطع).
اندیشیدن ، در کرانه سازی ، هم جدامیسازد و می برد ، هم پیوند میدهد و به هم میآمیزد ، ودرست این کرانه ، هر دونقش را بازی میکند . کرانه ، نه تنها بُرشگاهست ، بلکه مرزهم هست . و واژه همسایه ، اگر از واژه « سائیدن » بیاید . همسایه ، کسیست که انسان او را میساید ، می بساید
اندیشیدن ، هم روند اهریمنی ، وهم روند اسپنتامینوئی (اهورامزدائی) در خود دارد .
در کرانه بندی ، هم چون اهریمن ، خود را می بندد ، و دیوار به گرد خود میکشد و خودرا در این بستن ، از جهان جدا ، و برضد جهان میسازد .

عینیت (همانی) خود را با جهان (با آنچه از ان بریده) ، از دست میدهد . و همزمان با آن ، ویژگی واژونه اش را نیز دارد که همین « در هم بسته = اندیشه » ، مانند تخمه ایست که گرایش به گسترش و پیدایش دارد . در دیوار به گرد خود کشیدن ، او باید در واقع خودرا تاریك سازد ، ولی درست واژونه اش ، پیش میآید . اندیشه ، در کرانه بندی (تعریف) ، روشن میگردد .

در اندیشیدن ، در کرانه بندی ، شادی از روشن شدن و پیدایش دارد ، ولی در همان زمان همین اندیشیدن ، در روان ، درد بریدن پدید میآورد . در اندیشیدن ، جدا میسازد ، و در روان ، آرزوی به هم پیوستن پیدایش می یابد . اندیشیدن ، در بریدن ، روشن میکند ، جدا میسازد ، ولی در همان زمان ، آنچه را بریده و روشن ساخته ، سایه میاندازد ، می ساید و در پی آمیزش و بسودن و « بیکرانه = اکرانه شدن » است .

در بریدن ، نیاز بی اندازه به « خود بودن » پیدامیکند ، چون از کلی ، تنها شده است . از سوئی نیاز بی اندازه به « مساوی ساختن خود با آنچه در باره آن میاندیشد » دارد . به خود بودن ، جدا ناپذیر از نیاز و ضرورت عینیت (همانی) نیست . ازآنچه جدا شده است ، با او یکیست . جزء با فردیست ، برابر با کل .

در شناختن ، شناسنده ،خودرا از آن چیز ، جدا میسازد ولی با همان چیز نیز خود را عینیت میدهد . اندیشه ، خود را از دیگری ، از واقعیت می برد و خود را با آن متضاد میسازد ، ولی خود را عین همان واقعیت میداند .در اندیشیدن این دو جنبش واژونه با هم ، همیشه در کارند ، و بدینسان اندیشیدن ، پادیست . در جائی که روندها و پدیده های واژونه (ضد) با هم میستیزند و با هم میآمیزند ، اندیشه پیدایش می یابد .

پیوندِ واژونه با اندیشه دیگر ،

یا پیوند ضدی ، با اندیشه ضد

هر اندیشه ای ، از خودش ، ضدش را میزاید . آیا چون ضدش را از خودش زائیده ، ضرورتا باید پیوند ضدی (ضدیت) با او داشته باشد ؟ واینکه ازخود او این ضد ، سرچشمه گرفته ، تبارش ، میتواند ایجاب پیوندِ دیگری بکند ، که ضدیت گوهریش با او ؟یا آنکه با آنچه از خودش میزاید ، ولو آنکه شباهت گوهری نیز داشته باشد ، پیوند ستیزشی و تنشی (ضدی) دارد ؟ اینکه اندیشه زائیده شده از او ، با او گوهری هم آهنگ دارد ، مسئله دومیست ، بلکه **پیوندی را که در آغاز با همیشه با آن میگیرد ، ستیزشی و تنشی است .**

مسئله **ضدیتِ پیوندی** « با آنچه از او پدیدار میشود » ، نه ضدیت وجودی ، باید در نظر قرار داده شود . چون ، پدیدار شدن ، اگر « جدا شدن و مستقل شدن از اندیشهِ نخست باشد » ، یك پارگی و شکاف میان او ، و « آنچه از او پدیدار شده » ، فراهم آمده است ، و طبعا دوچیز جدا از هم شده اند ، و هرچه هم باهم همگوهر و همانندی داشته باشند ، **در دو وجود شدن ، باهم ، « تضادِ پیوندی » پیدا کرده اند .**

آنچه پیدایش یافته ، در گوهرش با فکر مادریش ، ضد نیست ، بلکه پیوندِ تنشی با آن دارد . آنچه از دیگری (از مادرش) زائیده شده است ، از او ، آزاد شده است ، همسان او شده است . و **آزادشدن ، همیشه یك جنبش ضدیست . چیزی آزاد میشود که ضد دیگری باشد** . همین آزادشدن از سرچشمه ، از آغاز ، از علت ، از زیر بنا ، همسان شدن ، و هم ارزش شدن ، وهم رتبه شدن با او ، یا آزاد شدن از اوست . چون از او جدا شده ، با او ضد شده ، و از او آزاد شده است . در حالیکه در مفهومِ «پیدایش یك اندیشه ضد » از اندیشه ای دیگر ، ما بیشتر متوجه ضدیت وجودی و گوهری هستیم که خواه ناخواه ، باید پیوند تنشی و ستیزشی با هم داشته باشند . در حالیکه در این برداشت ، میتواند

پیوند ، با اندیشه پیدایش یافته ، تنشی و ستیزشی باشد ، ولی گوهر و وجود آن دو ، باهم ، تضاد نداشته باشند .

آیا اندیشه با ضدش ، ضرورتا حالت ضدیت دارد ؟

از یك اندیشه ، میتواند اندیشه ای پدیدارشود که اندیشه نخست ، آنرا ضد خود بشمارد و با آن ، حالت ضدیت داشته باشد ، ولی در واقع امتداد همان اندیشه باشد ، و میتواند اندیشه ای پدید آورد که در گوهرش ضد خودش هست ، ولی حالت آشتی و آمیزشی با آن دارد ، و یا آنکه حالت ستیزشی و ضدیت . بنا براین پیدایش یك اندیشه ضد از اندیشه نخست ، به طور ضروری ، ایجاد تنش و کشمکش و ستیزش نخواهد کرد . و امتداد یك اندیشه ، میتواند به کردارِ متمم پذیرفته نشود ، و به کردارِ ضد ، شمرده شود .

هم آغاز و هم انجام

تا کنون سخن از این رفت که از یك جنبش آغازین (آمیزش و تنش دوضد) ، باید هرچیزی را شناخت ، و درباره هررویدادی و پدیده ای اندیشید . بدینسان ، از آغاز است که باید هرچیزی را شناخت . ولی مفهوم جنبش (که استوار بر تنش و آمیزش و تضاد است) در آغاز، شناخت هر چیزی را به تنهائی از آغاز ، یکطرفه و مخدوش میسازد ، وازهمین جا ، یاد اندیشی ، عیب پیدا میکند . چون با اندیشهِ « آغاز » ، یادش که « انجام » باشد ، میآید . و ازما میطلبد که هر اندیشه و پدیده و رویدادی را از تنش و آمیزش دو مفهوم آغاز و انجام بشناسیم . و اینکه ، آنچه آغاز است ، انجام را خود معین سازد ، یا انکه آنچه غایت یك چیزشمرده میشود ، آغاز یك چیز را

معین سازد ، هر دو ناهم آهنگ با پاد اندیشی است .پس کاربرد اصل علیت ، بخودی خود ، یا کار برد اصل غایت بخودی خود ، اندیشه ها و رویدادها و پدیده ها را مفهوم و شناختنی نمیسازند . علت و غایت باید باوجود ستیزششان باهم بیامیزند تا پدیده ای شناخته شود .

ضدِ ضد

هر اندیشه ای ، ضدش را از خودش میزاید . واین ویژگی را خواه نا خواه به فرزندش نیز میدهد و او هم ، ضدش را خواهد زائید ، یعنی مادرش را . پس دختر ، مادر مادرش خواهد شد .ولی مفهوم پاد در تفکر ایرانی ، اشاره زنده ای به اندیشه ای بزرگ دارد .

اینکه هر اندیشه ای هم نیروی آفریدن ضد و پیوند ضدیت دارد ، وهم نیروی آمیزشی با آن ضدی که آفریده است دارد .پس با انچه به کردار ضد خود آفریده و ، با ان حالت ضدیت دارد ، حالتش را به حالت آمیزشی ، دگرگون میسازد و با آن ، از سر میآمیزد .نه تنها با « ضد خود آفریده اش » میستیزد ، بلکه با آن میآمیزد .

بزبان هگل ، خودفکر با ضدش ، نیروی سنتز شدن دارد . خودش ، با فرزندش ، جفت میشود . فکرِ مادری ، تبدیل به پدر میشود ، و با فرزندش زناشوئی میکند ، یا اگر فرزندش پسرست ، زن پسرش میشود . این استحاله اندیشه در آمیزشش با افکار متضادش ، یکی از ویژگیهای بنیادیست . یك اندیشه ، میتواند در یکجا ، حالت مادری و درجای دیگر حالت پدری داشته باشد . در یکجا میتواند انگیزش به آفرینندگی بشود و درجای دیگر از انگیزش دیگری ، خود ، بارور و آبستن به اندیشه ای گردد . هر اندیشه ای میتواند در برابر اندیشه ای که ازآن جوشیده ، نقش انگیزنده پیداکند ، یا آنکه خود ازآن انگیخته شود .

گسترش یك اندیشه ، واصل عینیت

هر اندیشه ای ، هم نیروی آفرینش ضدش ، و هم نیروی آفرینش عینش (همانند خودش) را دارد . وهر دوی این نیروها در هر اندیشه ای ، همیشه در کارند . درو اقع یك اندیشه ، همیشه دوگونه میآفریند . و برای آنکه آن اندیشه ، پی در پی (پایسته) یك گونه بیافریند ، پی در پی باخودش عینیت (همانی) داشته باشد ، خودرا یکنواخت (همخوان و هم آهنگ) بیافریند ، باید همیشه با زور ، نیروی آفرینش ضد را در آن اندیشه سرکوب کند . درواقع باید « نیروی انگیزشی » اندیشه را ، بزداید ، یا همیشه نادیده بگیرد . همیشه آنرا بنام « نیروی فریبنده و اغواکننده و گمراه کننده » بدنام و زشت و نفرت انگیز کند .

گسترش یك اندیشه ، فقط « آفرینش در عینیت » را می پذیرد . هرچیزی میتواند فقط همجنسش را بیافریند . هرچیزی در آفریدن ، خودش را در تنوعاتش ، تکرار میکند . یك اندیشه میتواند در هزار جزء ، یا هزار رویه ، خودرا تکرار کند ، و با همه عینیت داشته باشد . گسترش ، نگاهداشتن عینیت در تنوع دادن و پیگیری تویه های موجود در آن اندیشه است . همه اجزاء و رویه ها ، با کل آن اندیشه ، بشیوه ای عینیت دارند . ولی این گسترش در عینیت ، فقط با فشار و زور ورزیِ همیشه در نفی و نادیده گیری و طرد ضد ، ممکن است . آفرینندگی آن اندیشه ، از انگیزنده شدن ضدهائی که خود ایجاد میکند ، سرکوبیده میشود . بنا براین عینیت ، اصل آفرینش گسترشی یك اندیشه است . اصل عینیت ، همیشه یك فریب ، وهمیشه یك زور ورزی در بردارد . فکری که گسترده میشود ، نازا هم میشود .

معرفت ، جنبشِ میان آزادشدن ازچیزی

و بستن شدن به آن چیزاست

بینش ، جنبش آزاد شدن انسان از یك چیز (ناهمان شوی) ، و سپس پیوستن به آن چیز (همانباشی = عینیت یابی) هست . بینش دو جنبش متضاد است . با جداساختن (انتزاع) مفهوم ا ز یك چیز ، اندیشیدن ، خود را ازآن چیز آزاد میسازد .و این مفهوم را ، عین آن چیز می انگارد . در عینیت دادن با آن چیز ، بینش باز به آن چیز می پیوندد . ولی مفهوم از این پس، وارونه خودِ آن چیز ، سراپا در پنجه اختیار و قدرتِ آگاهی اوست . بنا براین در مفهومِ یك چیز ، آگاهی او ، ازآن چیز آزاد شده است . ولی در کاربردِ بینشی که بر شالوده این مفاهیم بدست آورده ، آگاه میشود که این عینیت میان مفهوم و چیز، وجود ندارد .با از دست دادن احساس عینیت ، و ماندن احساس « معرفت بی قدرت » ، باز از سر میکوشد ، خودرا « این بینش » از آن چیز ، آزاد سازد . بنا براین اکنون با دوجنبش کار دارد . یکی « راه عینیت یافتن تازه با آن چیز در مفهومی یا اندیشه ای دیگر ، و طبعا راه **آزاد شدن تازه ای از آن چیز** » ، ودیگری « **راه آزاد شدن از بینش پیشین ازآن چیز** » که دو جنبش جدا ازهمند، ولو اغلب درهم آمیخته و باهم مشتبه ساخته میشود .

آزاد شدن ،
آزادشدن از« عینیتِ یك مفهوم،باچیز »است

در بینش ، ما باید همه مفاهیمی را که در آن بینش ، پیش میآید ، و عینیت با چیزها (پدیده ها) داده میشوند ، رها کنیم ، واز سر بکوشیم از « تجربه مستقیمِ خود آن چیز ، آغاز کنیم » ، و از آن تجربه زنده ، مفهومی تازه انتزاع کنیم ، ودوباره از آن چیز آزاد شویم .

ولی معمولا ، جنبش آزاد شدن را ، ما دیگر از « تجرید مفهوم ، از چیز یا تجربه » در نمی یابیم ، بلکه از « تنش و ستیزشِ مفهوم ، با چیز = نا همانی » و ناسازگاری آنها باهمدیگر ، در یك **معرفت یا دین یا جهان بینی یا مکتبِ فلسفی** ، درمی یابیم .

این درکِ شکاف خوردگی میان مفاهیم با چیزها (تجربه از چیزها) ، یا این عدم عینیت (ناهمانباشی) ، روند آزادشدن ماست . و در تفکری که استوار بر مفهوم عینیت است ، کوچکترین **نا همجوری مفهوم ، با تجربه یك چیز ، بشکل « تضاد » درك میشود** . خواه ناخواه ، آنچه عین هم دیگر نیستند ، ضد همند . اینست که از مرز یك مکتب فلسفی یا جهان بینی یا دین گذشتن ، با نشان دادنِ « پارگی و ناهمجوری مفاهیم آن ، با تجربیات » میتوان گذشت .

معرفت گسترشی

شالودهٔ معرفت گسترشی ، عینیت (همانباشی) همیشگی و پایدار است . بی قبولِ عینیت مداوم (همانباشی پایدار) ، نمیتوان یك اندیشه را گسترد ، و اندیشهِ قطعه ای (= پاره ای » ، آذرخشی ، اخگری ، ضربه ای (زنشی) میماند . اندیشه آذرخشی ، عینیت آنی و ناپایدار و ناگهانی و از این رو تصرف ناپذیر است .

ما در کار بردن اصطلاح عینیت (همانباشی) ، از دو گونه عینیت میاندیشیم . ۱ ـ یکی عینیتِ انسان با چیز ، ۲ ـ و دیگری عینیت چیزها ئی با همدیگر .

عینیت ، در واقع ، همیشه « **عینیت دادنِ** » چیزی با چیز دیگر است ، نه **وجود** چیزهای برابر و همانند همدیگر . یا انسان ، خود را مساوی با چیزی یا چیزها **میسازد** . یا چیزها و چیزی را مساوی با خودش **میسازد** . و از سوئی برای بکار بردن مفهوم ، وانتزاع مفهوم ، نیاز به « مساوی ساختن چیزها

و پدیده ها با همدیگر » دارد . این مساوی ساختن ها چیزها و پدیده ها و رویدادها (عینیت دادنها)، همه استوار بر تحمیل و زور ورزی و ابرازِ قدرتست . هر مفهومی ، بر شالوده « مساوی گیری و طبعا مساوی سازی بسیاری از پدیده ها » پیدایش می یابد . بی عینیت ، ما ، « مفهوم » که بنیاد اندیشیدن است ، نداریم . پس در سراسر جنبش ها فکری ، بارِ عینیتِ مفاهیمی که بکار می بریم بر دوش ما افتاده است . و پاد اندیشی ، در واقع ، با ضدیت با خود ِمفهوم ، آغاز میگردد ، چون ضدیت با مفهوم ، همان ضدیت با عینیت است .

هر اندیشه ای ،آمیختگی مفاهیمی با همست ، که هیچ یك از آن مفاهیم با چیزها (با تجربیات چیزها) عینیت ندارند . هیچ اندیشه ای ، با تجربیاتی که از آن سخن میگوید ، برابر و همسان نیست . این نابرابری و ناهمانی اندیشه (آمیزش مفاهیمی چند) با تجربیات چیزها (پدیده ها ، رویدادها) ، اصل بنیادی پاد اندیشیست .

مساوی دانستن چیزها (تساوی در معرفت) ، در واقعیت ، همیشه تحمیل تساوی بر آن چیزها است . برای بکار بردن یك مفهوم ، باید چیزهائی را مساوی ساخت . نه تنها « تساوی ارزش کار با پول » ، و « تساوی ارزش چیزها در مبادله » ، بلکه « تساوی انسانها با همدیگر در حقوق و در عدالت و در دموکراسی » ، همه استوار بر تحمیل و زور ورزی بر گروهی از انسانهاست .

عینیت (همانباشی) ، دوگونه است . یا عینیت و « تساوی ریاضی و یا آئینه ای » . آنچه در بیرون هست ، عین او ، در آئینه هست (واژه عین ، که به معنای دیدن باشد ، نشان میدهد که این اصطلاح ، از آئینه گرفته شده است ، عینیت = این همانی ، یا همانی و همانباشی ، بخودی خود ، بساست). این مفهومِ تساوی ، از آئینه ، منتزع میشود ، و آنگاه در ریاضیات ، و در میان پیوندهای دیگر ، بکار برده میشود .

در واقع ، علومی که آرمان خودرا ریاضیات ، با « عینیت آئینه ای » میگیرند ، در پی همین « معرفت گسترشی » میروند . پاد اندیشی ، با ضدیت با عینیت ، که ضدیت باشد ، آغاز میکند . ضدیت با عینیت ، در واقع ضدیت با « عینیت مداوم = همانباشی پایدار » است نه ضدیت با عینیت آنی و ناگهانی و تصادفی. تصوف ایران ، منکر عینیت مداوم با حقیقت یا ذات شد ، ولی عینیت آنی و ناگهانی و گذرا را پذیرفت . ما به حقیقت یا هستی خود ، فقط در این آذرخشهای آنی راه می یابیم ، به همین علت نیز مفهوم « آن » ، که با « حال و حالت » پیوسته است ، اهمیتی فراوان دارد . معرفت گسترشی ، ارزش مفهوم « آن » را نمیشناسد . البته در تفکر غربی ، با نفی عینیت (همانباشی) ، بلافاصله « ناهمان باشی » پذیرفته میشود . ولی تفکر ایرانی ، با نفی عینیت مداوم (همانباشی پایدار) ، نفی عینیت های آذرخشی را نمیکند . درست وجود این عینیت های آذرخشی است که مارا به ساختن « عینیت های مداوم » ، میفریبد . ازآنچه عینیت آنی داشته ، عینیت مداوم ساخته میشود ، و دروغ و فریب از همیشگی ساختن آن عینیت که در آنی بوده است ، آغاز میگردد . با نشناختن این مفهوم عینیت آنی ، پاد اندیشان باختری به این نتیجه رسیدند که ، هیچ مفهومی ، با هیچ پدیده ای و تجربه ای و چیزی ، عینیت ندارد . هر مفهومی ، برضد چیزهائیست که در بر میگیرد ، و تساوی خودرا با آنها اعلام میکند ، چون با این دعوی تساوی و عینیت ، سپس بر آنها این تساوی را تحمیل میکند ، و ازآنها رفتار مساوی همدیگر ، و رفتار مساوی با مفهوم میخواهد .

ضد ، به آفریدن میانگیزد

برترین ویژه ای که تفکر ایرانی در ضد « یا واژونه » یافت ، این بود که ضد ، به آفریدن میانگیزد ، وبرای هر گونه آفریدنی (از جمله اندیشیدن و باهم

اندیشیدن) ، نیاز به ضد هست . آنچه درد میآورد ، انسان را زاینده و آفریننده نیز میسازد .رشك و ستم ، انسان را به آفریدنِ مهر و داد میانگیزد . بدین شیوه ، یك مفهوم ، یك عقیده و فلسفه و دین ، که ضد مفهوم و عقیده و فلسفه و دینِ دیگریست ، آنرا آفریننده میسازد . فلسفه ای که ضدش را در اجتماع نداشته باشد ، نازا و سترون میشود . فلسفه ها و ادیان و ایدئولوژیهای متضاد ، در انگیخته شدن از همدیگر ، آفریننده میشوند و در طرد ضد است که نازا میگردند .

فکری که ضدش در اجتماع نباشد ، آفرینندگی خودرا از دست میدهد . همه مفاهیم و پدیده های ضد (واژونه) روی همدیگر ، همدیگر را به آفرینندگی میانگیزند . و درست به آفرینشی میانگیزند که در خود ندارند ، وخود نیستند . از این رو ، همیشه « ناهمانی = عدم عینیت » در گسترش ایجاد میکنند . گسترش یك اندیشه یا عقیده یا جهان بینی در تلنگرهائي که از ضدش می پذیرد ، خمیدگیهای ناگهانی و تند و تازه پیدا میکند ، و در گسترش اندیشه های بنیادیش ، عینیت خودش را با خودش از دست میدهد .ضدِ اندیشه ، ناگهان و آنی پدیدار میشود ، و آن فکر را تکانی سراسری میدهد . ولی برای پیش گیری از این انقلاب کلی و تغییرات ناگهانی و بهم خوردگی بنیادی ، هر فکری ، ضدی ساختگی برای خودش میتراشد و همیشه در کنارش یا برابرش میگذارد ، و همیشه بی بو و خاصیت بودن آن و « فرمانبر بودن ، یا در کنترل بودن آن » را نشان میدهد . مانند مفهوم ابلیس در قرآن . سراسر مفاهیم ضد در فلسفه های دیالکتیك ، همه این گونه « اضداد بی بو و خاصیت » هستند که همیشه در برابر مفهوم اصلی ، بفرمان ایستاده اند و همه زننده بودن غیر منتظر ، و ناگهان آفریننده ساختن را از دست داده اند . ابلیس ، الله را نمیتواند ناگهان (بی پیش بینی الله) تکان بدهد ، و اورا ناگهان و در ست وارونه خواستش به آفرینندگی بگمارد (این ویژگی ضد ، بر ضد مفهوم قدرت میباشد که گوهر اصلیِ خدا یا فکر و فلسفه حاکم میباشد).

همین شیوه تفکر ، به فلسفه نیز انتقال یافته است و در آثار هگل ، هنوز مفهوم نیامده که مفهوم ضدش آورده میشود و همیشه دستکاری میشود و خودرا جلوه و نمایش میدهد ، و ویژگی های بنیادی ضد را ندارد . ضد ، همیشه غیر منتظر و پیش بینی ناشده ، اندیشه نخست را از کمین غافلگیر میکند و این برخورد شدید و تند ، همه اندیشه اصلی را به هم میریزد و می جنباند (اندیشه لرزه میافتد) و با این زنش به اندیشه است که اورا به آفرینندگی تازه میانگیزد . در حالیکه گستردن خود ، شگفت انگیز نیست . ولی گسترش پس از این انگیزه ، برای خودِ اندیشه نیز شگفت انگیز است ، چون امکان چنین گسترشی را در خود نمی یابد . اینست که تفکر ایرانی ، مفهومی ویژه از ضد دارد . اندیشه ضد ، آن نیست که ما در گسترش یك مفهوم به آن برسیم ، بلکه ، **ضد مفهوم ، ضد اندیشه ، ناگهان و آنی پدیدار میشود و از گسترش فکر و مفهوم اصلی ، پدیدار نمیشود ، و پیش بینی کارگزاریش از مفهوم و فکر اصلی ، غیر ممکن است**

تهی شدنِ معرفت گسترشی

روند گستردن تویهِ (محتوی) یك مفهوم یا مجموعه ای ا ز مفاهیم ، روندِ بیکرانه ای نیست . بلکه چون مفهوم ، « از چیز ی زنده و پدیده زنده ای انتزاع شده » ، علیرغم دامنه ای که در اثر همان تساوی یافته ، مرده است ، و طبعا در گسترش ، به حدش میرسد . اینست که معرفت ، که بر گسترش مفاهیمی چند قرار دارد ، به بن بست یا حد ش میرسد ، و تا در جنبش هست و هنوز حدش را در نیافته ، تفکر را میراند و شاد میسازد ، ولی به محض که ناگهان به حدش رسید ، « تجربه رسیدن به بن بست » ، تجربه تهی بودن آن معرفت ، یا تجربه پوچ بودن آن معرفت ، پیدایش می یابد ، و ملالت اورا فرامیگیرد ، و این نومیدیست که سبب میشود یك گونه دشمنی و ضدیت با

علم یا معرفت یا تئولوژی (خداشناسی) پیداکند . خواه ناخواه در تفکر فلسفی نیز « گستردن یك مکتب فلسفی یا مکتب اخلاقی » روزی به همین بن بست میرسد ، و آن مکتب ، تجربه نومیدی و پوچی و تهی بودن میآفریند ، و میدان برای پیدایش فلسفه ای ضد آن فلسفه باز میشود ، تا تفکر باز میدان فعالیت و شادی و زندگی پیدا کند .

آغاز ، با آنچه درآن ، تضاد نیست

گوهرِ اندیشه ، چون انتزاعیست ، ایجاب ضد میکند . طبعا « اندیشه تضاد » هم ، ضد دارد ، چون تضاد هم ، اندیشه ایست انتزاعی . در ایران ، اندیشه خدائی پیدایش یافت که در درونش (تریه اش) تضاد بود (سیمرغ = تخمه) ، و اصل همه چیزها بود ، وسپس همین اندیشه تحول به دو خدا یافت ، که مساوی و متضاد باهمند ، ولی فقط با هم میتوانند هرچیزی را بیافرینند . « مهئو » که پسوند انگرامینو و اسپنتامینو هست ، همین حالت درونی تخمه ای دو ضد را که باهم در تنش و آمیزش هستند می نماید ، که بیان آفرینندگی میباشد ، و سپس این اصطلاح به ملکوت و بهشت اطلاق شده است .

این حالت تخمه ای آمیزشی و آفریننده میان اسپنتامینو و انگرامینو سپس فراموش شده است . و اهریمن و اهورمزدا ، این پیوند تخمه ای و مینوئی را گم کرده اند و دو خدای جداگانه ازهم شده اند . و اهورامزدا ، پس از گم کردن این پیوند آفرینشی ، میخواست اندیشه خدائی واحد باشد ، ولی در درونش مانند سیمرغ ، امشاسپندان متضاد (زن و مرد) داشت . هرچند گامی بسوی گذشتن از « دامنه تضاد » بود ، ولی نافش را نتوانست از « اصل تضاد در آغاز » ببرد .

ولی با یهوه ، مفهوم خدا یا اصلی پیدایش می یابد که در آن ، تضاد نیست . وحدتیست که همیشه بی تضاد میماند . نه ضد ی مساوی در برابر خود دارد

که مجبور باشد با آن ، باهم بیافرینند ، و نه خودش ، گوهری از دوچیز متضاد باهم هست ، و نه تضاد و اضداد از او میزایند و یا میترواند .

بلکه اضداد ، وتضاد ، مخلوق امر و خواست او هستند و وراء او هستند . او جسم و روح را به کردار دو ضد ، خلق میکند . او ، به خودی خود ، فراز اضداد قرار دارد . وارونه اهریمن ، که خدائیست آفریننده ، با توانائی مساوی با اهورامزدا یا اسپنتا مینو ، ابلیس ، مخلوق یهوه است ، که فقط در برابر اراده او نا فرمانی و سرکشی (ضدیت خواستی ، نه ضدیت گوهری) میکند ، ولی ابلیس ضد او نیست ، چون ضد بودن ، نیاز به « برابر ی » دارد . ضدیت او با خدا ، فقط در داشتن خواستی دیگر است . و قبول برابری ، و یا قبول « خدای ضد » ، شرک و انبازیست ، و برضد اندیشه توحید میباشد .

بنا براین « خدای واحد » ، اندیشه ایست متضاد با « اصل تضاد » . اندیشه تضاد هم ، ضد دارد . ولی نه تنها « خدای واحد » ، ضد تضاد است ، بلکه اندیشه « طیف » نیز ، اندیشه ایست برضد تضاد . بجای یك جفت اندیشه متضاد ، اندیشه های فراوان می نشیند ، و دوضد ، به درجات و سلسله و پله ها ی پی در پی کاهش می یابند . بدینسان « آنچه ضد تضاد شد » ، فراز مرز تضاد قرار نمیگیرد ، بلکه در اثر همان ضد بودنش ، به درون تضاد و ضد اندیشی کشیده میشود .همچنین مفهوم « سایه » ، مفهومیست ضد « تضاد » . و « سایه » با « طیف » ، تفاوت بسیار دارد .

از سوئی « خلق اضداد با خواست و امر » ، خدا را تهی از تضاد نمیکند ، چون « خواستن » همیشه بیان نیاز و ناتوانیست . ما ،چون شاه و حاکم در امر دادن ، دیگران را به اجراء وامیدارد و میگمارد ، امر دادن را نشان بی نیازی می پنداریم . ولی « خواستن به خودی خودش » ، همیشه نشان نیاز داشتن است . بدینسان آنکه میخواهد ، فقط از خود و به خود باشد ، با خواستن ، نشان میدهد که به غیر از خود ، نیاز دارد .بدینسان ، آنچه غیر از اوست ، ضد اوست ، چون او ، از خود و به خود نبودن را ننگ و عار میداند .

در پس ِ اندیشه « خدای واحد بی تضاد » که تضاد و اضداد را با خواست خلق میکند ، این اندیشه زنده انسانی نهفته بود که اضداد ، نهادنیست . یك ضد را میتوان آگاهانه در برابر اندیشه ای با خواست خود ، نهاد . یا آنکه در مرتبه ای پائین تر ، میان دوضد ، یکی را میتوان طبق خواست برگزید و ضدش را طبق خواست طرد کرد و بیرون راند . و خلق تضاد طبق خواست ، جز آن اندیشه بود که « یك اندیشه یا باشنده ای در خود ، تضاد را داشت ، یا دوخدای متضاد ولی برابر که باید با هم برابر بیافرینندو طبعا با یك اندیشه ، ضدش نیز ناخواسته میآمد و و می بایست بیاید . در واقع ، یك ضد از ضد دیگر زائیده میشد . یك اندیشه ، تحول به ضدش می یافت. زائیدن و پیدایش ضد ، با نهادنِ خواستی ضد ، دو اندیشه متضاد باهم بودند . ضد رویشی و ضد خواستی ، باهم در تضادند .

پیوند این دو اندیشه باهم ، یا پیدایش خواست ، در انسانی که این تضاد در درون او هست ، سبب میشود که « **پیدایش ضد** » را ، **نخواهد** ، و نا خواسته ، بیاید ، آنگاه با مسئله فریب روبرو میشود . او در اثر وجود خواست ، احساس میکند که به فکر ضد ، به پدیده ضد ، به گرایش ضد ، **بی خواست خود** (و بر ضد خواست خود)کشیده ، یا فریفته شده است . او به ضد ، فریفته میشود . ضد ، او را میفریبد . اضداد ، تا در دامنه خردند ، نهادنی میمانند ، ولی وقتی « روانی و درونی شدند » ، از خرد ، در روان سرازیر شدند ، یا گامی ژرفتر رفتند و « گوهری و وجودی شدند » ، آنگاه ، پیدایش ضد (در روان یا در وجود) ، علیرغم خواست آگاهانه در خرد ، مسئله فریب را برای انسان طرح میکند . فلسفه میخواهد جنبش اضداد را در دامنه آگاهانه تفکر ، بررسی کند ، از این رو با مسئله فریب ، کار ندارد ، ولی اندیشیدن ، وقتی زنده باشد ، جدا ساختنی از زمینه روانی (درونی) و وجودی انسان نیست . طبعا ما به ضدی که نمیخواهیم ، کشیده و فریفته میشویم .

خود شدن ، و بیخود شدن ، باهمند
آگاه شدن ، و نا آگاه شدن ، با همند

اندیشیدن به چیزی ، هیچگاه ، از « اندیشیدن به خود » ، جدا پذیر نیست . آنکه به چیزی میاندیشد ، به خود هم میاندیشد . و در این به خود اندیشیدن ، هم به خود میآید ، و هم از خود ، آگاه میشود . و از خود آگاه شدن ، روند « خود راگشودن » و « خودرا بازکردن » است . و با روند **خود گشائی** ، روند **« خود بندی »** که واژونه اش هست ، همراهست . همان اندازه که ما خود را میگشائیم یا باز میکنیم ، خودرا نیز می بندیم و می پوشیم . همان اندازه که خود را روشن میسازیم ، همان اندازه نیز خود را تاریك میسازیم . **همان اندازه که به خود میآئیم ، بی خود میشویم** . ودرست این « خود پوشی و خود بندی » است که ما را بدان میانگیزد که این « خود پوشیده و خود بسته » را بازکنیم . از طرفی همان اندازه که خود را میگشائیم ، خود بدان انگیخته میشود که « خود ی پوشیده و بسته » بیافریند . از خود باز ، از اندیشه گشوده و گسترده ، خود بسته و اندیشه بسته وپوشیده و تاریك ، آفریده میشود .

از خود آگاه شدن ، به کشف سراپای خود نمیکشد . بینش خود در پیشرفت کاوشها ، به شناخت کامل خود نمیرسد ، بلکه سبب آفرینش « خود بسته و پوشیده » میشود ، و همین پیدایش ضد ، مارا باز میانگیزد که آنرا کشف کنیم . خود ، با شناخته شدن ، از نو آفریده میشود . از « خود شناخته » ، **خود ناشناخته بزرگتری** آفریده میشود . اینست که **به خود آمدن ، همیشه جهانی تازه از بیخودی میآفریند** . آگاه شدن از خود ، خودی تازه و ناشناخته و تاریك میآفریند . روشن کردن خود ، انگیزه برای آفرینش « خودی تاریك و ناشناخته » میگردد . یاد اندیشی ، همیشه با « **آگاه شدن از خود** » و « خود شدن » و « آفرینش خود » کار دارد . جائیکه ضد ، **یك چیز قالبی و ساختگی** شد ، طبعا این روند « آگاه شدن از

خود » و « خودشدن ، و آفرینندگی خود در خود » ایجاد نخواهد شد (تفاوت دیالکتیک هگلی و دیالکتیک مارکیستی).

هر اندیشه و مفهومی ، همیشه اندیشه و مفهوم دیگر (ناهمان) از اندیشه و مفهومی که در پیش آنرا زائیده ، خواهد زائید . هیچ ضدِ ضدِ اندیشه ، تکرار اندیشه نخست نیست. اندیشه ، ضدهای مکرر و مساوی که میان هم ، باهم عینیت (همانی) داشته باشند ، پدید نمیآورد . اینست که در آغاز ، پاد اندیشی ، یک روند آفریننده هست ، و سپس ، یک روندِ مکانیکی تکراری میشود. پاداندیشی ، وقتی در مغزی ، از یک اندیشه ، ضدی تازه زائید ، آفریننده هست . وگرنه ، تبدیل به آلتی و فنی در دفاع از هر عقیده ای، یا مشتبه سازی (از باطل ، حق کردن ، ازحق ، باطل کردن ...) میگردد . پاد اندیشی آفریننده در تصوف ، در آغاز ، جنبش پرش از شریعت به طریقت ، واز طریقت به حقیقت شد ، و در این جهشها ، با آگاهی از خود ، هستی انسان آفریننده میشد ، و این هستی تازه ، « بیخود » ، خوانده میشد . آگاهی از خود ، انسان را به آفرینش در خود میانگیخت ، و این « خود تازه پدید آمده و ناشناخته و ناشناختنی » ، بیخود خوانده میشد . همینسان گفتگوی هگل در دیالکتیک ، تنها گفتگوی در باره « آگاه بودن از خود = خود آگاهبود » است . چه آگاه بودن از هر چیزی ، عینیت با « آگاه بودن از خود » می یابد ، چه پیدایش خود در هنر و دین و سیاست و علم و اخلاق ، عینیت با « آگاه بودن از خود » دارد . در هگل ، بیشتر به « آگاه بودن از خود » رو کرده میشود ، ولی **در تصوف ایران ، بیشتر به « خود شدن » روی آورده میشود . بیشتر ، « آفرینندگی خود در بیخودی » مطرحست ، نه « آگاه شدن خود** ، در آگاه شدن از ناخود آگاه » که پس از هگل ، در فروید و یونگ و .... طرح شد .

تاریخ تفکر ،
تاریخِ پیدایش اندیشه های ضد همست

اگر یك اندیشه ، فقط یك ضد داشت (و همیشه بطور تکرار یا همانباشی ، یك ضد از او زائیده میشد)، تاریخ تفکر ، نوسانِ همیشگی ، میان دو اندیشه متضاد میشد . یکی میگفت ، جهان ، در جنبش همیشگیست ، و دیگری میگفت ، جهان در آرامش و سکون همیشگیست ، و طبعا فکر بعدی همان گردش و برگشتِ همیشگی بود . ولی از هر اندیشه ای ، میتواند ، اضداد مختلف ، بتراود . یا هر اندیشه ای ، ضد دیگری در مغز هر انسانی ، یا هر جامعه ای یا هر عصری میانگیزاند .

بنا براین ، تفکر در پاد اندیشی ، غنای بی اندازه پیدا میکند ، با آنکه امکان تکرار نیز دارد . و معمولا تکرارها ، نشان اُفت و تباهی پاد اندیشی اند . و چه بسا هنگامی به تکرارها ، ژرفتر بنگریم ، خواهیم دید که یك یا چند رویه آن جنبش فکری ، تکراریست ، نه سراپای آن جنبش فکری . یك فکر ، در تاریخ تفکر انسانی ، هیچگاه در تمامیتش تکرار نمیشود ، هرچند همانندی در یك رویه اش ، مارا به پذیرش تکرار در تمامیتش بفریبد . ما در آشنائی با این ویژگی « ضد تازه زائیدن هر اندیشه » ، به « یکبارگی و بی نظیر بودن هر اندیشه ای » در تاریخ تفکر انسان ، آشنا میگردیم ، وچون در این ویژگی یکبارگی و بی نظیریش میتواند ضد بسیاری از اندیشه ها بشود ، بنا براین امکانات انگیزنده شدن هر اندیشه ای در تفکر آینده انسان ، تاریخ تفکر را ، گنجینه افکاری زنده میسازد ، که به دشواری میتوان آنرا تاریخ نامید . نگارش تاریخ تفکر ، بر ضدِ گوهر اندیشه های اصیل هست ، چون افکار اصیل ، همیشه انگیزنده به آفرینندگی میمانند و ویژگی انگیزندگی ، قابل درك و پذیرش در تاریخ

نیست . پیدایش هر فکری در تاریخ ، یك پیش آمد ، شمرده میشود و باید به فهم چگونگی پیدایش آن در ان نقطه تاریخی پرداخت . ولی یك فکر را، در ویژگی انگیزندگیش ، نمیتوان از چنین بررسی و کاوشی ، شناخت .

اتم فکری و مولکول فکری

یافتن یك مفهوم برضد مفهوم دیگر ، یا یك اندیشه بر ضد اندیشه دیگر کار آسانیست . ولی ما درتفکر و زندگی و اجتماع ، کمتر با تك تك مفهومات جدا ازهم یا اتمهای فکری کار داریم . ما با مولکولهای فکری ، یا « مفهوم مولکولی » کار داریم ، که آمیخته ای از چند فکر یا چند مفهومند ، که در مغز ما یا در اجتماع ما ، یك وحدتی با خود فراهم آورده اند . مثلا ، اهریمن ، در آغاز مفهومی ناب از قدرتی که فقط کارهای شوم و یا منفی میکرد و میآزرد نبود . بلکه هم به آفرینش میانگیخت و هم میآزرد . اینست که وقتی دم از افکار متضاد ، یا دستگاهها و جنبشها یا متفکران متضاد زده میشود، این پنداشت غلط و گمراه کننده ناب بودن دو پدیده یا رویداد یا شخصیت متضاد (از همه سو و همه رو) در ذهن ما پیدایش می یابد . مومن ، ازهمه سو بطور ناب متضاد با کافر است . ایده آلیست از همه سو بطورناب ، متضاد با ماتریالیست هست . این پدیده ها و رویدادهای ناب در اجتماع و تاریخ وجود ندارند . یك جنبش یا متفکری که بطورناب ایده آلیست یا ماتریالیست ، واقع بین یا خیال آبادی ، ...... نیست . این صوفیها بودند که دریافتند چنین مومن یا کافر نابی ، یا انسانهائی یکدست و یکنواخت و همخوان وجود ندارند .

این گونه دسته بندی های قالبی و کلیشه ای ، فقط نتیجه آرمانیست که مفهوم تضاد با خود میآورد . چه بسا ایده آلیست هائی بودند که اندیشه های بسیار بزرگی برای ماتریالیسم به ارمغان آوردند ، یا بالعکس چه بسا ماتریالیست ها بودند که طبق افکار ایده آلیسم زندگی میکردند . با هرکدام

چه اندازه در خود ، آمیختگی سودمند و بار آوری از هردو داشتند . چه بسا مردان رو،یا خواه ، واقعیت ها را دگرگون ساختند ، و چه بسا واقعیت پرستان ، از رو،یا های خود میزیستند . چه مقدار ایده آلیستها بودند که انقلابی بودند ، و چه مقدار ماتریالیستها بودند که محافظه کار بودند . اگر بحثِ « تمامیت یك دستگاه » را در برابر « تمامیت دستگاه دیگر » نیز بکنار بگذاریم ، و به همین مولکولهای فکری نظر بیندازیم ، این گونه آمیختگی هارا بهترخواهیم یافت . دموکریت و آناکسوراسِ ماتریالیست ، با کشف طبیعت ، انسان را گم کردند ، و سوفسطائیها و سقراط ایده آلیست ، درست همین انسان گمشده را کشف کردند . و مارکس ، دیالکتیکی را که هگلِ ایده الیست کشف کرده بود ، فقط وارونه کرد . واهریمن ، هرچه اهورامزدا میآفرید ، وارونه میکرد و در وارونه شدن ، جز و آفریدگان او میشدند . و جنبشهای مکاتب و ادیان و جهان بینی ها متضاد ، چیزی همین وارونه ساختنها نیست . و در وارونه ساختن ، هر چیزی همانسان که هست میماند ، فقط سر ، به ته میرود و ته بسر میآید . جای سر و ته عوض میشود . تغییر ماهیتی نیست . ابتکار را ایده آلیست کرده ولی ماتریالیست ازآن بهره برده ، یا ابتکار را ماتریالیست کرده و بهره آن را ایده آلیست برده است .

اینکه نقطه به نقطه یك دستگاه یا جهان بینی ، در تضاد با نقطه متناظرش در دستگاه و جهان بینی یا دین دیگریست ، یك پنداشت خام میباشد .

تأثیر گسترشی ، و تأثیر انگیزشی یك فکر

سراندیشه بنیادی ، که در پسِ « هم آفرینی اسپنتامینو و انگرا مینو » نهفته بود اینست که ، هرپدیده و رویدادی را باید از تنش و آمیزش دو ضد شناخت و فهمید .

سر اندیشه ای که در پسِ اندیشه « خلاقیت یهوه و الله » بود ، این بود که هر پدیده و رویدادی را باید به تمامی ، به قدرتی پیش از او برگردانید . این

اندیشه که در آغاز ، اراده ای شخصی ، قلعیت پدیده یا رویداد را معین میسازد ، سپس قدرتی « غیر شخصی » میشود ، ولی سر اندیشه که فهمیدن هر پدیده ای و رویدادی از یك اصل یا علت یا ماده ، یا اندیشه یا نیرو باشد ، بجا میماند .

در جهان بینی ایرانی، این هسته فکری چیره بود که هر پدیده و رویدادی را باید از تنش و آمیزش یا « از شیوه های برش دوضد ازهم ، و از شیوه های پیوستن دوضد باهم » فهمید.دومقوله متضاد ، « **انگیزش** » و «**گسترش** »(یا پیدایش و گشایش) بودند . هر پدیده و روبداد ی ، و طبعا هر اندیشه و دستگاه فکری ، میتواند نقش انگیزنده داشته باشد دیگری به پیدایش دیگری داشته باشد ، و هم میتواند خود از دیگری به گسنردن ، انگیخته بشود . وتنها بررسی « آنچه گسترده » ، چگونه و تا چه اندازه در دیگری ، تأثیر گسترنده دارد ، کار بنیادی یاد اندیشی نیست .

تاریخ افکار و جهان بینی ها و ادیان ، در تفکرات و در روانها ، هم نقش انگیزنده را میتوانند بازی کنند و هم نقش گسترشی داشته باشند .نقش گسترشی هر فکری را در فکر دیگر ، تا در راستای پیگیرنده همان حرکت فکریست ، بسیار آسان میتوان دنبال کرد . **هیچ فکری ، یك راستای گسترش ندارد** . ازاین رو هر فکری را میتوان در راستاهای گوناگون ، بشیوه های گوناگون ، گسترد . اینست که هیچ فکری در گستردنش ، یکی نمی ماند . ولی باز شناختن تأثیر انگیزشی یك فکر یا دین یا جهان بینی را در افکار و جهان بینی ها و دستگاههای فکری و فلسفی ، بدشواری میتوان شناخت .

معمولا هیچ دستگاه فکری در تاریخ ، بطور یکدست و ناب یکی از دو اندیشه ضد نیست ، بلکه آمیخته ای از تأثیرات انگیزشی و گسترشی هر دوی آن دو ایده ضد هست . هیچ دستگاه فلسفی ، تجسم خالص « سر اندیشه ماده یا سر اندیشه ایده » نیست ، بلکه از تنش و آمیزش دو سر اندیشه متضاد ماده و ایده (هم انگیزشی و هم گسترشی) میتوان آنرا فهمید و

شناخت . مثلا هر دستگاه فکری را از تنش و آمیزش در مقوله « تصادف و ضرورت » در تاریخ و اجتماع باید شناخت . فهم و شناخت آن ، از تصادف محض ، همانقدر غلطست که از ضرورت محض .
نشان دادن اینکه یك دستگاه فلسفی ، ضرورت مطلق واقعیات آن اجتماعست ، فهم غیر دیالکتیکیست (نا پادیست) .

ضدیت ارادی با فرمان خدا (فرهنگ سامی)
ضدیت فطری با وجود خدا (فرهنگ ایرانی)

تفاوت شیوه تفکر در باره ضد و شیوه رفتار با ضد را ، میان فرهنگ ایرانی و فرهنگ سامی از این نکته میتوان به روشنی دید که تفکر سامی تنها اجازه به ضدیت با فرمان خدا میدهد ، ولی از این جا ،گامی فراتر نباید رفت . مرز ضدیت با خدا ، ضدیت با فرمان اوست . انسان نمیتواند با « وجود خدا » ضدیت کند ، چون خودش فقط مخلوق امر اوست . در تفکر ایرانی در آغاز ، این کیومرث (انسان نخستین) بود که در برابر اهریمن قرار داشت ، که خدا بود . در این جا سخنی از اهورامزدا یا اسپنتامینو نیست . انسان ، به خودی خود ، ضدیست در برابر اهریمن . پیدایش بشریت ، فقط در اثر همین ضدیت با اهریمنست ، و اهورامزدا و اسپنتامینو نی در ان انباز نیست . سپس ، این اندیشه به آن افزوده شده است .

در تفکر ایرانی ، ضدیت ، با وجود خداست ، و فطرت انسانی ، ایجاب پیدایش این ضد را میکند (مفهوم اهریمن به عنوان آفریننده کل جهان ، نه تنها به عنوان آفریننده موجودات اهریمنی ، از فطرت انسان ، نا خواسته سرازیر میشود) در حالیکه ضدیت انسان سامی با خدا ، ضدیت ارادی و آگاهانه ایست که در حقیقت این ضدیت ارادی نیز بر ضد فطرت انسانی است ، اما ضدیت با وجود خدا نیست ، بلکه در برابر فرمانهای اوست

(در واقع خواست انسان ، برضد فطرت انسانست) .
از این رو برای یکی ، گناه ، ضدیت خواستی (ارادی)با فرمان خدا میشود ، برای دیگر ی ، گناه (دروغ) ، **جنگیدن وجودی (نه خواستی) بر ضدِ آنچه بر ضد فطرت خود ش هست ، میباشد** . نیکی ازگوهرِ خودش ، سرچشمه میگیرد . برای یکی ، نیکی ، عینیت با خواست خدا دارد . برای ایرانی ، نیکی ، عینیت با خود انسان ، با فطرت خود انسان دارد . برای ایرانی ، نیکی ، از خواست خدا ، سرچشمه نمیگیرد .
در واقع طرح مفهوم گناه از **سوی تئولوژی زرتشتی ، قبول عملیست برضد فطرت انسان . فطرت انسان ، اندیشه وجود ضدیت میان خدایانست** . گناه ، عملیست برضد گوهر خود . در حالیکه نافرمانی انسان سامی ، انسان چون مخلوق خداست ، فطرتا باید تابع امر او باشد ، و نا فرمانی ازامر او ، یك عمل ضد فطریست . ضدیت باامر یك خدا ، ضد فطرت اوست . وضدیت با خدا ، **کیفیت و ماهیت ضد اندیشی را بطور کلی** معین میسازد . خدائیساختن هر چیزی ، دادن برترین ارزش یا ضد ارزش ، به آن چیز بود . **تضاد برای ایرانی ، یك عمل و پیوند و جنبش آفریننده خدائیست .با این رویداد ، ارزش خدائی و آفرینندگی ، به تضاد و ضد اندیشی داده میشود .**
تضاد ، برای تفکر سامی ، اکراه انگیز و منفوراست .میان خداو امرش تضاد نیست . **در تفکر سامی ، آنچه مخلوقست باید تبعیت و عبادت کند. ولی میان مخلوقیت انسان و نافرما نیش ، تضاد هست .**
در انسان پست ، تضاد هست و در خدای متعالی ، تضاد نیست . تضاد ، نشانِ پستی است . جز آنچه خدا میخراهد و میاندیشد ، نباید خواست و نبایدکرد و نباید اندیشید **.از این « تضاد» است که سراسرآفرینش، پیدایش می یابد ، نه از « امر خدا » . در واقع تضاد(دیالوگ و دیالکتیك) را باید در تفکر امروزی بجای فرمان گذاشت ، تا تفکر اصیل ایرانی را باز یافت .**

در تفکر ایرانی ، **مسئله « تابعیت از فرمان خدا » مطرح نیست** که با اکراه ازآن ، مسئله ضدیت با فرمان خدا پیدایش یابد ، بلکه مسئله برای ایرانی ، **« بهره مند شدن یا سرمشق گرفتن از تضاد و آمیزش خدایانست »**.، یا به عبارت دیگر، اضداد و پیوند آنها را در خود باید خدائی ساخت ، و به آن برترین ارزش را داد . چنانکه پیش از « پیدایش فکرِ ضد ، از فکر » (پیدایش اندیشه اهریمن از اندیشه اهورامزدا یا اسپنتامینو) ، اندیشه مشی و مشیانه در باره « شادی خدایان از پیوندشان باهم » است ، و این نتیجه گیری که ما هم مانند خدایان ، ازهم و باهم شادخواهیم بود .

نه تابعیت از امر خدا ، بلکه « همانند خدایان ، میان خود تضاد و آمیختگی آفریننده داشتن » ، اصلست .

شناختن ، اوجِ دیگر بودن (تضاد) و اوجِ همسان بودن (عینیت) شناختن ، آمیختنِ عینیت و تضاد است .

انسان ، زمانی دراز، در تلاش شناختن چیزها (دیگران و جهان و رویدادها و خود) ، تفاوت میان **« شناسنده = خود »** ، و **« آنچه شناختنی است = چیز و جهان »** ، نمیگذاشت . روند شناختن ، ناخود آگاهانه میان خود و جهان ، میان خود و چیز ، عینیت میداد . **(من چیزی را میشناسم که همانند منست ،یا من چیزی را میشناسم که همانند او بشوم)** .

در این مرحله ، اوج شناختن ، در یکی بودن آگاهانه باجهان ، یا با هر چیزی بطور کلی ، ممکن میشد . خود (شناسنده) باید با چیزی که میخواهد بشناسد ، عینیت بیابد (همجنس با آن شود) تا آنرا بشناسد و تصویر کردن چیزی ، تلاش برای همان

چیز شدن (عینیت یافتن با آن چیز) بود ، این بود که درآغاز جانوران گوناگون و سپس خدایان را تصویر میکرد ، تا با آنها یکی بشود یا یکی باشد .سپس عینیت یابی با پهلوانان ، مسئله بنیادی او شد ، و کشیدن تصویر پهلوانان در حماسه ها ، به همین هدف بود . عینیت یافتن با چیزها ، با خدایان ، با پهلوانان ، شاختن خود هم بود .بالاخره ، اندیشنده با اندیشه اش (با آنچه میاندیشید) یکی شد .اندیشنده ، خود را عین اندیشه هایش میدانست ، و از این رو سخن دکارت که من میاندیشم پس من هستم ، پیامد همین عینیت بود .تفاوت گذاشتن میان خود با جهان ، تفاوت گذاشتنِ میان « خود » با « شیئی » (میان خودِ شناسنده ، و چیز شناخته شدنی) نیاز به درك « دیگر بودن خود از دیگری » دارد ، نیاز به جداساختن شناسنده از شناخت ، اندیشنده از اندیشه ، « باشنده » از « نمودهایش » ، « کننده از کارش » دارد.

انسانی که با جهَان یا با اندیشه اش یا خودش یا کارش یکی بود ، باید از جهان یا اندیشه اش یا خودش یا کارش، **پاره شود** ، با آن دوتا شود ، تا جهان یا اندیشه یا خود یا عمل ، غیر از او باشد ، تا میان خود و چیز ،تا میان « جنبش درونسو » و « جنبش بیرونسو » تفاوت بگذارد . **شناختن ، پیامد « دیگر شدن و دیگر بودن » است** . شناختن ، نیاز به مرزبندی دارد .

از این رو میترا (خدای مهر)با تیغش جهان را از هم میبرید ، تا بیافرینند . آفریدن ، شکافتن و مرزبندی کردنست . **چیزی پدیدار میشود (پیدایش می یابد) که از دیگران جدا شود ، و مرزگذاری ، شکافتن و بُریدن است** . برای شناختن ، باید از هم برید و ازهم شکافت ، چو ن شناختن همانند آفریدنست.

تا من (خود شناسنده) با چیزی و با جهان ، یکی هستم ، یا خود را با آن یکی میانگارم ، آنرا نمیشناسم . من ، غیر از دیگری ، غیر از جهان و غیر از « آنچه از « خود » میدانم و به خود نسبت میدهم » هستم . در این دوره

است که اوج شناخت ، هنگامی ممکن میگردد ، که احساس ِ « دیگر بودن ِ دیگری » ، به اوج برسد .

« ضد » ، اوج ِ « دیگر بودنست » . چیزی را من موقعی در حد ایده آلی اش میشناسم ، که « دیگر بودنش ازمن » ، به حد نهایت برسد ، یعنی با من ، ضد باشد. ضد را بطور کامل میتوان شناخت . و هر چه از « دیگر بودن » دیگری بکاهد ، از امکان شناختن آن میکاهد . با آنچه من یکی هستم ، آنرا بطور کامل نمیشناسم .

آنگاه که اندیشه من ، ضد تفکر من شد ، من آنرا میشناسم . وقتی شناخت من ، « محصول و کالای ساخته ای » شد که در تضاد با « شناختن آفریننده من قرار گرفت » ، من ، اندیشه ام را میشناسم . همانسان یك چیز را از چیز دیگری هنگامی بطور ژرف باز میشناسم که آن چیز، ضد چیز دیگری باشد .هنگامی دیگر بودن آندو باهم ، ضدیت باشد . ولی وقتی چیزی بی نهایت غیر (دیگر) از من باشد ، من از آن چیز ، بی نهایت بیگانه ام ، و سراسر امکانات شناختن آن ، برای من بسته میشود .

من یك چیز را موقعی بهتر خواهم شناخت ، که با من در سوئی ، آشنا با یکی باشد ، و بدینسان اوج شناخت موقعی ممکن میگردد که آن چیز ، عین خود من ، همانند خود من باشد . من خودم را بیش از هر چیزی میشناسم ، پس هر چیزی را موقعی به حد اعلی خواهم شناخت ، که عینیت با من پیدا کند . بدینسان می بینیم که شناخت ، به دو روند متضاد نیاز دارد ، یکی « ضد بودن » ، و دیگری « عینیت ، یا همانند یا همسان باشی » . پیوند دادن این دو جنبش متضاد ، جنبش شناخت را ممکن میسازد . شناخت ، در جنبش از « عینت یافتن خود با چیزی » به « ضد شدن با دیگری » و از ضد بودن دیگری ، به عینیت یابی با دیگری ممکن میگردد . انسان در تلاش برای عینیت یافتن با چیزی ، ان چیز را میشناسد ، ولی هنگامی که کاملا با ان یکی شد ، ناگهان شناخت خود را از آن ، گم میکند ،

آنگاه باید از او دور شود و هرچه جز دیگری شد ، آنرا بهتر میشناسد تا هنگامی که « به حد ضدیت با آن » میرسد ، آنگاه با ان بکل بیگانه میشود و شناخت آنرا باز از دست میدهد . ازاین رو این نوسان و جنبش میان عینیت و ضدیت هست که « جنبش معرفت » را ممکن میسازد . شناخت ، فقط جنبشی است نه وجودی ، و قطب های اضداد (در اینجا عینیت و تضاد) نقاطیست که شناخت بکلی نابود و گم ساخته میشود . در واقع دو ضد را نمیتوان باهم آمیخت ، بلکه آمیختن دوضد ، آمیزش دو هیچ باهمست .

شناختن ، پیامد در جنبش ضد(نه دوضد) است که باهم بیامیزند . از یکسو انسان میکوشد همانند و عین چیزی بشود ، و از سوئی میکوشد ،تا میتواند غیر از آن چیز بشود. تلاش برای عینیت یافتن با چیزی ، با تلاش برای ضد آن چیز شدن ، باهم میآمیزند و شناخت را میآفرینند . یك فلسفه یا دین یا ایدئولوژی یا دستگاه فکری را موقعی میتوان با شیوه ضد اندیشانه شناخت که تلاش عینیت یابی با آن را ، با تلاش ضدیت با آن ، باهم بیامیزیم . شناختن ، رهانیدن خود از « ماندن دو قطب تضاد » است . برای شناختن هم باید از عینیت کامل وهم از تضاد کامل پرهیزید . و گام پایانی را برای عینیت یا برای ضد شدن بر نداشت و بازگشت از این نقطه بی نهایت نزدیك به عینیت یا بی نهایت نزدیك به ضدیت ، بی نهایت دشوار است ، ولی درست همین فاصله موی گونه ، نقاطی هستند که فاجعه معرفت روی میدهد . ولی در ست همین « گشت » است که معرفت را زنده و پویا نگاه میدارد .

هراندیشه یا پدیده ای ،

در گستردن و گشودنِ خود ،
ضدش را میپوشد و میَ بندد و تنگ میسازد

هر اندیشه ای در گستردن و گشودن خود ، اندیشه واژونه اش را میپوشد و می بندد و به تنگنا میکشاند . بدین شیوه ، دو اندیشه ِ متضاد ، یا دو پدیده متضاد را باهم نمیتوان یکجا و برابر ، گشود و گسترد . هر اندیشه ای در گسترش خود ، روشنتر میگردد و طبعا اندیشه ضدش ، تنگ و بسته و کوچك میگردد ، و تاریکتر و مبهم تر میگردد . شناسائی بیشتر اندیشه ، به ناشناختنی شدن ، یا به مه آلوده و مبهم شدن اندیشه ضدش میکشد . از سوئی ، اندیشه در گسترش ، همان اندازه که روشنتر میگردد ، تهی تر و پوچتر هم میگردد ، و طبعا اندیشه ضدش در « بهم فشرده و بسته شدن » ، تاریکتر و رازآمیزتر و معنا انگیزتر میگردد . این « تهی شدن اندیشه درگسترش ، این پوچ شدن اندیشه در روشن شدن » ، پدیده ایست که در سده ها یا دهه های روشنگری آزموده میشود . این درهم فشردگی و تاریکی و تنگی اندیشه متضاد ، ایجاب « ازهم ترکیدن ، یا ناگهان برق زدن » آن میگردد . اینست که هر واقعیتی ، در شناخت یك رویه اش ، رویه های دیگرش را به کردار ضدش ، تنگ و تاریك و کوچك و مبهم و سایه دار میسازد ، و امکان شناخت و اندیشیدن در آنها بی اندازه میکاهد و اندیشیدن در آنها ، جز کورمالی و گمان بردن نیست ، ولی این تنگ سازی و به هم فشردگی رویه های ضدش ، ناگهان به درخشش آنی یکی از آنها میانجامد . و درست در حینی که خود آن اندیشه در گسترش و تکرار و عادی شدنش ، پوچ و تهی میگردد ، حقیقت ، در آن آذرخش ، ناگهانی در یك آن در ضدش یا رویه دیگرش پدیدار میگردد . همه رویه های گوناگون یك واقعیت یا حقیقت یا پدیده ، در گستردن و گشودن یك رویه از آن ، کاهش به اضداد ، یك رنگ و یکنواخت و باریك و تاریك می یابد که ازهم باز ناشناختنی هستند

که در کنارهم سایه ای یکدست میسازند . **اضداد یك اندیشه ، تقلیل به دامنه ای از سایه می یابد .**

تفکر در گستردن یك اندیشه ، اندیشه های متضادش را به یکسو میراند و همه را تبدیل به سایه ای یکنواخت در کنار همدیگر میکند ، و تمایز میان آنهارا از همدیگر ، ازبین میبرد ، و کثرت رویه های و اضدادش را ناشناختنی و مبهم میسازد . ما می پنداریم که در برابر اندیشه خود یك ضد داریم ، در حالیکه آنچه را ما یك ضد میخوانیم ، سایه ای از مجموعه نامعینی از اضداد هست . از سوئی ، فلسفه تازه ، با درخشش یك آذرخش که زده میشود ، و در برابر پوچی و هیچی ، علیرغم گستردگی و روشنی مکتب پیشین ، سرمیافرازد ، و خود را آهسته آهسته میگسترد ، و مکتب فلسفی گذشته را تقلیل به « سایه » میدهد . مکتب فلسفی گذشته ، سایه اندیشه ضدش میشود که اکنون نوبت گسترش پیدا کرده است و در دامنه « سایه اضداد » فرومیرود . یك مکتب فلسفی با مکاتب دیگر بجای مانده ، باهم یك دامنه از سایه برای فلسفه ای که ناگهان چشمگیر شده است ، میگردند .

مکتب تازه فلسفی و مکاتب پیشینش

اندیشه بنیادی هر مکتب تازه فلسفی ، اندیشه ایست آذرخشی که در تنگنا و تاریکی که گسترش و گشایش مکتب فلسفی مقتدر گذشته ایجاد میکند ، مایه تخمیری فلسفه تازه میگردد . با گستردن خود ، مکتب پیشینش را به پس میراند و کم کم آنرا در « دامنه سایه گون مکاتب گذشته فلسفی » جا میدهد . این سایه سازی مکتب پیشین فلسفی ، و در سایه جا دادن فلسفه گذشته ، یك جنبش ضدیست که در پیدایش هر فلسفه نیرومندی روی میدهد . مکتب تازه فلسفی ، هیچگاه مکتب گذشته را به شکل « یك ضد » ، در خود و با خود جمع نمیکند و با آن نمیآمیزد ، بلکه بکردارِ بهره ای نا معین از

سایه ای می پذیرد که همه مکاتب فلسفی گذشته باهم فراهم آورده اند . پیوند دادن همه فلسفه ها گذشته در یك فلسفه ، بطور مو‌لفه ها ی یکسان و هم ارزش با همدیگر ، ممکن و مقدور نیست .

از آشنابودن تا شناختن

واژه « شناختن » ، همریشه با واژه « آشنا » میباشد ، و باید یکی از دیگری سرچشمه گرفته باشد .هر واژه ، تاریخی دارد که بندرت نوشته شده است . هر واژه در درازای تاریخ ، معانی گوناگون و متضاد پیدا میکند . تحول معانی هر واژه ای ، تاریخ تحول روانی انسان و اجتماع را باز می تابد .این تحول ، نشان میدهد که چگونه پدیده ها و رویدادهای روانی ، پشت سرهم آمده اند و آن پدیده ها و رویدادها باهم چه پیوند های روانی دارند . در واژه شناختن ما میتوانیم در یابیم که انسان در آغاز ، میخواسته است که « با دیگران ، با چیز ها ، آشنا شود » و به آنها اعتماد کند و از آنها اطمینان داشته باشد و به آنها خو بگیرد . برای او شناختن در آغاز ، آشنا شدن ، مأنوس شدن و دوست شدن و پیوند یافتن با چیزها بوده است . در واقع آشنا شدن ، « نفیِ دیگر بودن » ، بوده است .
در آشنا شدن ، میخواسته است از « دیگر بودنِ » دیگری بکاهد . بیگانه ای را ، آشنا و دوست سازد . بیگانه را از دیگری بزداید .
ولی سپس ، شناختن ، معنای « چیره شدن بر دیگری » را یافته است . شناختن ، قدرت یافتن (دستگاه یافتن) بر دیگری شده است .
در واقع در واژه امروزه شناختن ، چیرگی بر دیگری ، یا چیره شدن بر بیگانه و ضد » ، نقش برتر را بازی میکند که نقش آشنائی و دوستی در واژه .
در شناختن ، دیگری را بیگانه میسازد ، تا بر آن چیره شود . در واقع ، شناختن ، معنای متضاد با « آشنائی » را پیدا کرده است . ولی

این دو رویگی و دوتائی ، هنوزدر کلمه شناختن بجای مانده است . « معرفت » در عرفان ما ، ژرف شدن شدن در همان گونه آشنائی است ، چون آشنائی ، نباید حتما « خوگرفتن به چیزی » باشد . برای ما معرفت به معنای « چیره شدن بر چیز بیگانه » ، در علم و صنعت ، به خود پیکر گرفته است ، واین آرمان معرفتی ، معرفتی را که بر پایه مفهوم ژرف « آشنائی » است ، بی ارزش و خوار ساخته است ، واین بی ارزشی و خوارشماری بجائی رسیده است که ما حاضر نیستیم آنرا معرفت بشماریم .

جنبش نوسانی میان این دو مفهوم و دو پدیده و گرایش ، در کلمه شناختن ، باقی میماند . از « مفهوم شناختن » ، هر چند در آغاز بیگانگی و چیرگی و برخورد با قدرت خواسته میشود ، ولی در « کلمه شناختن » ، هنوز آشنائی و اطمینان و اعتماد نیز سایه گونه هست . انسان در شناختن از قطب دوست و آشناشدن با چیزی و کسی و فکری و عقیده ای ، به قطب ضدش که قدرت یافتن بر همان چیز یا فکر یا عقیده باشد رانده یا کشانده میشود . انسانی که امروز عاشق فکر و عقیده ایست و خودرا در آنها محو میسازد و خود را با آن عینیت میدهد ، فردا (یا لحظه دیگر)میکوشد آنهارا با خود و منافع و امیال و سوائق خود عینیت بدهد . بیگانه ، فقط موقعی بیگانگی خود را از دست میدهد ، که تابع و مطیع و مخلوق من باشد . این جنبش و نوسان ، تنها ریاکاری و دورویودن نیست ، بلکه جریان روانی متلازم با پاد اندیشی است ، « ضد شدن روانی » است .در تفکر فلسفی ، بحث « پاد اندیشی » را از « پاد شوی روانی » جدا میسازند ، ولو آنکه در واقع میان فکر و روان ، چین فاصله ای نیست . هم ضد شوی روانی ، در پاد اندیشی بازمیتابد (بهترین نمونه اش تراژدیست) و هم پاد اندیشی ، در ضد شوی روانی و اجتماعی و سیاسی ، باز می تابد . مفهومات ضد ، واقعیات ضد اجتماعی و سیاسی و حقوقی میآفرینند .

درضد شدن ، « دیگر بودن » باوجش میرسد

برای آنکه دیگر بودن ، چه برای خود و چه برای دیگری ، محسوستر و شناختنی تر شود ، باید این دیگر بودنِ خود را به مرزش کشانید و ضد دیگری شد . از اینرو جنسیت (زن ومرد) ، طبقات (طبقات گوناگون اجتماعی) ، مکاتب فلسفی ، ادیان (کفر و دین) ،عواطف و سوائق درونی ، احزاب سیاسی ... با آنکه نقش های گوناگون در یك تن و کل و اجتماع و در تاریخ داشته باشند ، بزودی برای متمایز و مشخص ساختن خود ، خود را متضاد با هم میسازند .البته ضدشدن ، غیر از « ضد ماندن » است . برای آنکه چیزی متمایز و بهتر شناختنی شود ، میتواند در آنی ، ضد بشود (به حد دیگر بودن برساند) ولی از آن پس نیاز به آن نیست که « در آن حالت سرحدی ضدیت بماند » . حالت سرحدی ضدیت ، مارا به شناختن انگیخته است ، ولی ازآن پس ، ما میتوانیم « به دیگر بودن آن پدیده » آگاه باشیم ، بی آنکه آنرا همیشه با « یك حالت پایدار، تغییر ناپذیر » عینیت بدهیم . ودرست در « ضد ماندن است » ، که جنبش را از خود میگیرند. و درست در پایدار سازی خود در یك حالت تنگ سرحدی است که ، به اندیشه « سنتز = آمیختن » با ضد خود بر میآیند . جنبش میان دو سرحد ، تبدیل به « ترکیب کردن دو سرحد » میگردد .

زود فهمی و دیر فهمی

برای اینکه دریافت که « روندِ تفاهم باهم » ، چگونه حالت « ضد تفاهمی باهمدیگر » میگیرد ، میتوان « تغییر درجات در حرکت تفاهم » را بررسی کرد .اگر مقصود ، فهمیده شدن و فهماندن خود باشد ، چه دیگری مطلب مارا زود بفهمد چه دیر بفهمد ، نباید تفاوتی چندان برای ما داشته باشد ، چون اصل ، فهمیده شدنست . تندی و کندی درفهمیدن همدیگر ، تنها مسئله هوش نیست ، بلکه در اثر وجود مفاهیم و تجارب و عقاید و فلسفه ها ، و ساختار

های مختلف روانی ، از امکان پذیرش هر انسانی، کاسته ، یا به امکان پذیرش افزوده میشود . یك فرد، با وجود داشتن هوش فراوان ، ولی دراثر پای بندی شدید به یك عقیده یا ایدئولوژی ، مطلبی را بکل نمیفهمد ، یا اگر در آنی نیز برقگونه بفهمد ، ولی بلافاصله ، مطلب فهمیده شده در او ، بخار و متصاعد میشود . ولی این **تفاوت زود و دیر فهمیده شدن ، زود استحاله به تضاد میان گوینده و شنونده می یابد** . بدینسان آنکه مارا زود میفهمد ، اورا باخود ، همسطح و هم تراز و برابر میدانیم و به او ارج می نهیم ، و کسی که مطلب مارا دیر میفهمد ، خود را برتر ازاو میدانیم و طبعا اورا خوار و زیر دست خود میشماریم . و هرچه دیرتر بفهمد ، بر احساس عظمت ما میافزاید . و چه بسا همین تفاوت سرعت فهم ، سبب میشود که بسیاری از انسانها آنقدر تحقیر میشوند که برای ما به حد حیوانات ، تقلیل می یابند (از دشنامها و ناسزاگوئیها نی مانند خر ، وگاو و .....میتوان این احساس تحقیر را شناخت) ، و بدینسان حقانیت تجاوز و زور گوئی از « آنکه زودتر میفهمد » به آنکه « دیر تر میفهمد یا نمی فهمد » داده میشود . حتی آنکه مطلب مارا نمیفهمد ، تقلیل به « عامل شرّ » می یابد و آنکه مطلب مارا میفهمد ، اعتلاء به « نماد خیر » می یابد . اگر با دیگری زود به تفاهم نرسیم ، دیگری برای ما تقلیل به شرّ می یابد ، و بجای تفاهم ، ضد تفاهم پدید میاید . از این رو ، امکان تفاهم با « دیگر اندیش » ، بسیار کمتر از با « هم اندیش » است . و بآسانی هم اندیشه ، خیر میشود و دیگر اندیش ، شرّ میگردد . دیگر اندیش ، دیرتر میفهمد و باید تاب آنرا آورد و به او زمان داد . و چه بسا دیگر اندیش ، فکر مارا هرچه بیشتر میگستریم نمیفهمد . بلکه ناگهان در انگیزشی که از پاره نامعلومی از فکر ما میگیرد ، دیدگاه مارا میفهمد .

ما از هر« کلمه ای »، « مفهومی » میسازیم و هر « مفهومی »،

دوباره ، بخودی خود ، « کلمه » میشود

درهر زبان زنده ای، در واقع بیشتر، « کلمه » هست تا « مفهوم » . کلمه ، یك واقعیت روئیده و زنده است . **هر کلمه ای ، یك واقعیت ، یك رویداد ، یك پدیده هست** . ولی مفهوم ، یك تساوی و عینیت ساختگی است . **مفاهیم** ، وسائلی هستند که برای درك پدید ها و رویدادها و واقعیات ، از کلمات ، **ساخته میشوند** . یك مفهوم ، تساوی با چیز یا رویداد یا پدیده ای دارد .از یك کلمه ، یك مفهوم ، ساخته میشود . در هر **دستگاه فلسفی** ، هرچه بیشتر مفاهیم باشند ، ساختگی تر است و هرچه زنده تر و موءثرتر است ، بیشتر کلمات دارد تا مفاهیم ، یا **مفاهیمش بزودی در اذهان مردم ، تحول به کلمات می یابند** . یك مفهوم ، همیشه دگرگون ناپذیر میماند (عینیت پایدار با چیز یا پدیده دارد) . ولی یك « کلمه » ، **واقعیتیست** در زبان ، که تغییر و تحول می پذیرد ، و طیفی گسترده از معانی پیدا میکند . **کلمه ، با هیچ چیزی و پدیده ای و آزمونی ، عینیت ثابت و همیشگی نمی یابد** . یك متفکر و فیلسوف ، میکوشد هر چه بیشتر، مفاهیم بکار ببرد ، میکوشد از کلمات زبان ، مفاهیم برای خود بسازد ، کلمات را تقلیل به « مفاهیم » بدهد . یك رویه یا معنای ویژه آن کلمه را از کلمه جدا سازد ، و خود آن کلمه را طرد کند . این کار ، یکنوع **پیکار با منش زبانست . فلسفه ، با زبان زنده ، در کشمکش و پیکار میباشد** .چون انسان بطور معمولی ، در ذهن خود ، کلمه دارد نه مفهوم . یك کلمه میتواند در هر موقعیتی ، در هر زمانی ، در هر حالت روانی ، مفهومی دیگر داشته باشد ، و معنائی دیگر از آن گرفته شود . حتی مفهوم ضدش ، از همان کلمه گرفته شود . **کلمه در خود رنگارنگست** . ولی مفهوم ، همیشه یك رنگ و یا بیرنگست . مفهوم یا سیاه یا سفید است ولی کلمه ، سایه دارد و طیفست . **یك شاعر ، بندرت مفاهیم را بکار میبرد** ، اگر هم گاه گاه بکار ببرد ، با تندی و

دریك چشم بهم زدن ، تحول به « کلمات » می یابند . **مفهومی که در کتاب یك فیلسوف هست ، در ذهن یك فرد در اجتماع ، تبدیل به یك « کلمه » میشود، و بدشواری میتوان مانع این تحول شد .** هر فلسفه ای که نفوذ اجتماعی یافت ، بازگشتن به مفاهیم اصلی آن فیلسوف ، بسیار دشوار میگردد ، چون همه آن مفاهیم در اذهان مردم وعوام ، تبدیل به کلمات طیف دار میگردند . از مفاهیمی که در اثر خلوص و یکنواختیشان ، به تندی به دوقطب متضاد کشیده میشوند ، به « طیف کلمه » رانده میشویم . **میان هر مفهومی با کلمه ای که ازآن ، آن مفهوم استخراج شده است ، یك رابطه دیالکتیك هست .** از هر کلمه ای ، مفاهیمی بیرون میآید و هر مفهومی ، در ذهن و روان ، به شتاب در بستر کلمه سرازیر میشود . و این جنبش ضدی را میان کلمات و مفاهیم مکاتب فلسفی و ادیان و ایدئولوژیها نمیتوان هیچگاه حذف کرد . از اینرو **مفهوم فلسفی در بازار سیاست ، دیگر مفهوم نیست** . تزریه های یك فلسفه در ذهن و کتاب یك فیلسوف ، با « معانی و بازتابیهائی که در اذهان مردم در اجتماع » پیدا میکنند، بسیار فرق دارند . همه مفاهیم او بزودی ، استحاله به « کلمات » می یابند . حتی خود یك فیلسوف ، بندرت میتواند یك کلمه را همیشه به همان مفهوم بکار ببرد ، و چه بسا آن مفهوم ، گشوده و تغییر پذیر میشود . از اینجا نیز هست که تفسیر و تأویل آثار یك فیلسوف یا بنیاد گذاران فکری، راستا ها و سویهای گوناگون پیدا میکنند . **این تضاد و عینیت میان « مفهوم » و « کلمه » ، همان تضاد و عینیت « شناخت » و « واقعیت » هست** . و سحر و جاذبه و دامنه نفوذ یك دین یا ایدئولوژی یا فلسفه ، با این **سرعت تحول پذیری « مفاهیمش » ، به « کلمات » ، بستگی دارد** (مفهوم ، نا آگاهانه ، استحاله به کلمه می یابد). وقتی مفاهیم یك ایدئولوژی ، بتوانند خود را بفوریت استحاله به « کلمات زنده ، یا به واقعیت زبان » بدهند ، و تعدد و کثرت و رنگارنگی معنا ، پیدا کنند ، آن ایدئولوژی در مردم بزودی

میگسترد . بر عکس فلسفه ای که مفاهیمش کمتر این ویژگی را دارد ، جاذبه اجتماعیش کمست . و فلسفه ایست که ویژه نخبگان فکری و هوشمندان باقی میماند . برای نگارش تاریخ ِ تأثیر مکتب فلسفی یا دین یا ایدئولوژی ، باید به دیالکتیکِ « تحول مفاهیم به کلمات » ، و «کلمات به مفاهیم» پرداخت .

ناهم آهنگی ِ « مفهومات ما »
با« تجربیات َ ما از واقعیات »

مفهومات ما ، با تجربیات ما از واقعیات و پدیده ها و اشیاء ، جور نیستند ، و همدیگر را نمی پوشانند . این ناهم آهنگی و شکافتگی و اختلاف ، سبب حرکت همیشگی فکر است ، تافکر ، مفهوماتی بیابد که اگر تجربه های مارا از واقعیات یا پدیده ها یا اشیاء نمیپوشانند ، حداقل به آنها اندکی نزدیکتر باشند.

این ناجوری ِحذف ناپذیر (ناهم آهنگی همیشگی میان مفهوم و تجربه ، یا میان مفهوم و پدیده ، یا میان مفهوم و شیئ ، یا میان آنچه باید فهمیده شود و آنچه فهمیده شده است ، یا میان اندیشنده و اندیشه) ، بنیاد پاد اندیشی یا دیالکتیک میباشد . تا این اختلاف میان مفاهیم ما با تجربیات ما (یا واقعیات) ، وجود دارد ، تفکر ، در جنبش خواهد بود . چون اندیشیدن ، این ناهم آهنگی و تنش را نمیتواند تاب بیاورد . ولی اندیشیدن بدون این ناهم آهنگی ، بدون این شکافتگی نیز، امکان ندارد . انسان تاهنگامی میاندیشد که این ناهم آهنگی هست ، و با رسیدن به هم آهنگی و عینیت ، تفکر، پایان می پذیرد . آرمان تفکر(رسیدن به هم آهنگی) ، بر ضد موجودیت تفکر است . اگر

تفکر به آرمانِ خود برسد ، خود را از بین خواهد برد .

ما در واقعیت ، با سنجشِ « ناجوری یك مفهوم ، با تجربه متناظرش » ، کمتر سر وکار داریم تا با سنجشِ «یك معرفت » و ناجوریش با تجاربمان بطور کلی . از این رو یاد اندیشی ، استوار بر قبول « **ناجور بودن هر گونه معرفتی ، با واقعیات و تجربیات و اشیاء و پدیده هاست** » . مسئله واقعی ما ، مسئله یك مفهوم و کشمکشش آن با یك تجربه یا پدیده نیست ، بلکه مسئلهِ نا جور بودن « مجموعه ای از مفاهیم به هم پیوسته = معرفت » ، با مجموعه ای از تجربیات و واقعیات و پدیده هاست .

یا به عبارت دیگر ، **هیچ « معرفتی» نیست که با تجربیات ما از واقعیات و پدیده ها و اشیاء جور باشد (همدیگر را سراپا بپوشانند)** . تغییر دادن یك مفهوم از یك معرفت (مجموعه ای از مفاهیم = یك تئوری ، یك دین ، یك مکتب فلسفی ، یك ایدئولوژی) ، به تغییر دادنِ سراپای آن معرفت میکشد ، چون نیاز به هم آهنگ ساختنِ مجموعه مفاهیم آن معرفت هست ، تا با آن مفهوم ، جور بشوند. بدینسان **ایجاد هم آهنگی درونی یك معرفت (حکومت منطق و روش در ساختار یك معرفت) ، به هیچ روی نشان هم آهنگی آن معرفت با تجربیات ما از واقعیات نیست** . از ساختارمنطقی و روشی یك دستگاه فکری یا دینی یا فلسفی ، نمیتوان بدین نتیجه رسید که با همه تجربیات انسانی ، هم آهنگی دارد .

بدینسان یاد اندیشی ، **با این سراندیشه آغاز میگردد که همه مکاتب فلسفی ، همه ادیان ، همه جهان بینی ها و ایدئولوژیها ، همه تئوریهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و حقوقی ، با تجربیات متناظرشان از واقعیات و روابط و پدیده ها ناجورند** ، یا به عبارت آشناتر ، باهم عینیت کامل ندارند ، ولو آنکه هدف و ایده آلشان آنست که با آنها عینیت داشته باشند ، و همیشه خود را با آنها عینیت میدهند و خود را عین آن تجربیات و واقعیات میدانند . یاد

اندیشی ، از انسان ، اندیشیدن همیشگی میخواهد . پاد اندیشی ، همیشه انسان را بآفریدن دستگاههای فکری نوین ، بآفریدن دینهاو مذهبهای تازه ، ایدئولوژیهای تازه میراند و میانگیزاند . پاد اندیشی ، همیشه چشمی تیز بین برای شناسائی اختلاف هر معرفتی با واقعیات و تجربیات و پدیده ها دارد ، و شناخت این اختلاف ، اورا به اندیشیدن از نو میگمارد . از این رو برای پاد اندیش ، اندیشیدن هیچگاه پایان نمی پذیرد . هیچ معرفتی ، آخرین معرفت نیست . هیچ معرفتی به حقیقت (تساوی معرفت و واقعیت) نمیرسد .

برای پاد اندیش ، ناجوری تئوریهای سیاسی و اقتصادی واجتماعی و حقوقی ، با اقدامات سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و حقوقی ، کاستنی هست ولی زدودنی و نابودکردنی نیست . هر معرفتی و تئوری ، بشیوه ای دیگر با واقعیات ناجور است و این ناجوریهای گوناگون ، به معرفت یاری میدهد .

دست یابی به معرفتهای گوناگون (به فلسفه های گوناگون ، به ادیان گوناگون ، به مکاتب اخلاقی گوناگون ...) امکان آشنائی با ناجوریهای گوناگون به ما میدهند و درست شناختن این ناجوریهای گوناگون ، مارا به شناخت حقیقت یا واقعیت نزدیك تر میسازد .همچنین ناجوری دین و اخلاق ، با عمل در نهاد خودِ دین و اخلاق ، ریشه دارد ، چون دین و اخلاق هم گونه هائی از معرفت هستند ، و با گروهی از مفاهیم و تصاویر، کار دارند که واقعیات و پدیده ها و رویدادها را علیرغم ادعایشان ، بتمامی نمی پوشانند . انکار این ناجوری و نا همخوانی میان دین (یا اخلاق) و عمل ، سبب میشود که همه تقصیر و گناه به دوش انسان گذاشته شود ، و در اثر منطبق دانستن کامل خود با واقعیات و طبیعت انسان ، ادیان و اخلاقها ، آسیب های فراونی به روان و اجتماع انسانی زده اند .

حقیقت و شناخت

بسیاری میانگارند که انسان آنگاه چیزها را میشناسد که بتواند «مفهومات » خودرا با « تجربیات خود یا با واقعیات و اشیاء و پدیده ها » ، عینیت بدهد ، یا به عبارت دیگر، مفاهیم ما کاملاً با واقعیات و پدیده ها و رویدادها جور باشند . « **ایده آل معرفت** » را با « **واقعیت معرفت انسانی**» باهم مشتبه میسازند .و آنگاه که خود نتوانستند به این ایده آل معرفتی انسانی برسند ، می پندارند که **وجود برتری هست که چنین معرفت ایده آلی را دارد** . وجودی هست که در او این ایده آل انسانی که خودش امکان رسیدن به آن ندارد ، واقعیت می یابد . وجودی هست که تجسم این سعادت انسانیست که عینیت با ایده آل های او دارد . **سعادت انسان همیشه در وجودی برتر ، در دامنه ای ورای زندگی عادی انسانی ، واقعیت می یابد** . وانسان نمیتواند سعادتمند بشود . ولی ایده آل ، برای آن نیست که ما به آن برسیم ، بلکه **برای آنست که سو و راستا به اندیشیدن و عمل کردن بدهد، و بما نیرو بدهد، و مارا « بیانگیزاند » تا در راستا و سوئی ، در تکاپو باشیم** . (این گوهر انگیزنده بودن ایده آل و اندیشه ،شناخته نمیشود و بیشتر رو به گستردنی بودن ایده آلها و اندیشه ها کرده میشود که گفتگونیست دراز .

واقعیت معرفت ، همیشه غیر از ایده آل معرفت میباشد .

وقتی ما به این ایده آل خود برسیم و بتوانیم چنین مفاهیم یا تصاویری پیدا کنیم که چنین انطباق مطلقی با واقعیات و رویدادها و پدیده ها ویا تجربیات ما داشته باشند ، به معرفتِ **حقیقت** رسیده ایم . سیر شناختن ، وقتی به این **چکاد** برسد ، انسان به حقیقت میرسد . ولی یاد اندیشی معاصر غربی از این

نقطه آغاز میکند که همخوانی و انطباق مفهوم با پدیده و یا شیئی و یا رویداد ، ممکن نیست ولی بنا بر سر اندیشه تصوف ایرانی ، همخوانی و عینیت ، آنی و نقطه ای است ، ولی این « آن و نقطه عینیت » ، آرمان عینیت سراسری را پدید میآورد و این آن و نقطه عینیت ، معرفتیست انگیزنده ، نه گسترده .

هر چه نیز ما مفاهیم و تصاویر (مکتب فلسفی و دین و ایدئولوژ ی)خودرا عوض کنیم و بجایشان مفاهیم و تصاویر (و جفت های دیگر اضداد) دیگر بنهیم ، در میان مفاهیم (یا تصاویر) تازه ، با واقعیات ، علاوه برآن « عینیت آنی و ناگهانی » ، ناجوری تازه ای داریم که هنوز نمیشناسیم، ولو آنکه آن ناجوری گذشته را نداشته باشند یا احساس نکنیم . واحساس شدید این عینیت آنی و ناگهانی ، مارا از شناخت و بررسی ناجوریهای معرفت تازه ، بازمیدارد . از این رو هیچگونه معرفت گسترشی (گروه هم آهنگی از مفاهیم و تصاویر، که میکوشند همه تجربیات مارا بپوشانند)، حقیقت ندارد ، با آنکه گامی بسوی حقیقت برمیدارد .

ایده آل معرفت گسترشی ، حقیقت هست ، ولی معرفت گسترشی ، هیچگاه به ایده آلش که حقیقت باشد نمیرسد . یاد اندیشی ، حرکت کردن از یك « سیستم فکری یا عقیدتی » به « سیستم فکری یا عقیدتی » دیگر است ، نه برای رفع و حذفِ کاملِ ناجوری و ناهم آهنگی میان مفهوم و واقعیت ، بلکه برای برخورد به « یك ناجوری دیگر و تازه » میان مفهوم تازه ، با واقعیات یا میانِ مفاهیم ما با تجربیات تازه . شناخت ناهم آهنگیها و ناجوریها و شکافتگیها میان معرفت ها (ادیان و مکاتب فلسفی و ایدئولوژیها) با واقعیات و تجربیات ، و مقایسه آنها با همدیگر ، راهی برای درك حقیقت است . ولی این راه ، راهیست دشوارو رنج آور و پر حرکت ، و به حسب معمول در آغاز ، انسان برای شناختن ، راهی دیگر می پیماید . همچنین معرفت گسترشی ، چون کم کم پاسخگوی نیروی

آفریننده فکری ما نیست ، احساس پوچی و تهی بودن میآورد و نیاز به معرفت انگیزشی هست که در معرفت گسترشی ، بکلی بی ارزش ، یا متعالی و خدائی ، و یا « فراز عقلی » ساخته میشود . هر پاد اندیشی ، پاد بودن معرفت انگیزشی با معرفت گسترشی است .

شناختن ، برای رسیدن به ایده آلش ، باید مفاهیم و تصاویر خود را منطبق با تجربیات یا واقعیات « بگیرد » .

هر سیستم یا تئوری یا ایدئولوژی موقعی میتواند پیدایش یابد که پاد اندیشی را در برهه ای رها کند ، و بپذیرد که میتواند مفاهیمی و تصاویری بیابد که منطبق و هم آهنگ و عین واقعیات و تجربیات هستند . اگر آگاهانه این عینیت و جوربودن را همچون یک فرض (پیش داده)موقت بگیرد ، تا بتواند با منطق و روش از آن مفاهیم و تصاویر یک دستگاه « بسازد » ، آنگاه با یك تئوری فکری یا علمی یا مکتب فلسفی کارداریم ، ولی این دستگاه ، بر فرض عینیت (همانباشی) یك مشت مفاهیم با یك مشت پدیده ها یا آزمونها قرار دارد .

ولی اگر چنین مسئله ای (که مسئله شکاف و ناجوری مفاهیم با واقعیات باشد)برای او طرح هم نشود ، و **نا خود آگاهانه** یك مشت مفاهیم و تصاویر را با مشتی از تجربیات یا واقعیات عینیت بدهد ، با یك عقیده و دین و ایدئولوژی ، کار داریم .

ما در عقیده و دین و ایدئولوژی ، حقیقت را داریم ، و پاد اندیشی، نقش بنیادی و گوهری خود را از دست میدهد ، چون **نقش بنیادی و گوهری پاد اندیشی ، جنبش از یك دستگاه فکری یا فلسفی یا علمی ، به دستگاه فکری یا فلسفی و علمی دیگر است** .ولی کسیکه حقیقت را در یك عقیده یا دین یا فلسفه یا ایدئولوژی دارد ، دربی ِ دین و فلسفه و ایدئولوژی دیگر نمیرود ، و نیازی به چنین حرکتی و تغییری ندارد .در این موقع ، آن فلسفه نیز تبدیل به عقیده و مذهب شده است .(در این گفتگو ما پاد اندیشی میان ِعینیت آنی و ناگهانی میان « کلمه با مفهوم » ،

و « تجربه با مفهوم » و عینیت پایدار ولی ساختگی میان کلمه با مفهوم و « تجربه با مفهوم را کنار گذاشتیم که در گفتگوهائی که سپس خواهد امد ، پیگیری خواهدشد .

هیچ معرفتی ،
همه چیزهارا یکسان روشن نمیکند

یك دستگه فکری ، یا یك مکتب فلسفی یا یك دین و ایدئورلوژی، همه پدیده ها و رویدادها و تجربیات مارا یکسان و یکنواخت روشن نمیسازد . هر معرفتی ، برخی از پدیده ها و رویدادها و تجربیات را بیشتر روشن میسازد و معرفت دیگر آنرا کمتر روشن میسازد یا اساساً تاریك ساخته و از دیده دور میسازد .

هر معرفتی .

پدیده ها و رویدادها را بطور گوناگون روشن میسازد . از این رو نیز **ارزش هیچ معرفتی (دینی ، فلسفه ای ، فکری ، ایدئولوژئی) در تاریخ و اجتماع از بین نمیرود** . هر معرفتی ، بهره ای از تجربیات انسانی را بیشتر و بهره ای را کمتر روشن میسازد ، و هر معرفتی ، مقداری از تجربیات انسانی را تاریك و نادیدنی و نامفهوم و ناموجود و نا معقول میسازد .

اینکه یك معرفت ، همه پدیده ها و مسائل و تجربیات را بیك اندازه و به یك شیوه روشن میسازد ، و هیچ شیئی را با روشنائی خود مسخ نمیسازد ، یك ایده آل امکان ناپذیر معرفتی انسانست .

واین ایده آل ، سبب میشود که وقتی یك معرفت ، تجربیاتی و اتفاقاتی را در آغاز، بی نهایت روشن ساخت ، از او چنین انتظار و توقعی را داشت که به

همانسان همه تجربیات و واقعیات و مسائل دیگر را روشن خواهد ساخت .
بسیاری در برخورد با یك معرفت (فلسفه ای ، دینی ، دستگاهی فلسفی ، ..) چند تجربه خود را که که از آن هیچ سر در نمیآوردند ، ناگهان با نهایت سادگی و آسانی درمی یابند ، آنگاه از این چند تجربه ، نتیجه میگیرند که این معرفت ، با همین روش ، همه مسائل و تجربیات و پدیده های دیگر را روش خواهد ساخت و در اینجاست که دچار بزرگترین اشتباه خود میشوند .
بنا براین یك یاد اندیش ، **میکوشد که قدرت و کیفیت روشن سازی و تاریك سازی و سایه بخشی هر معرفتی را در برخورد با پدیده های گوناگون و در دامنه های گوناگون بیازماید و معلوم سازد** . او یك دین یا یك مکتب فلسفی یا یك ایدئولوژی را نه سراسری رد میکند و نه سراسری می پذیرد ، بلکه هر معرفتی را در برخورد با اشیاء و پدیده ها و رویدادها میآزماید که تا چه اندازه ، آنهارا روشن و چقدر تاریك میسازد و بکدام سایه میاندازد و کدام را مسخ و بدریخت و بدشکل و زشت چهره میسازد و در تاریك ساختن ، چه پدیده ها و تجربیات و واقعیاتی را نادیدنی و **نامعقول و نامفهوم و ناموجود میسازد** . یك چیز در یك معرفت معقول و چیز دیگر نامعقول ساخته میشود . معقوق و نامعقول بودن هر پدیده و آزمونی در هر معرفتی ، فرق دارد .
تاریخ فلسفه و تفکرات سیاسی و اجتماعی و تاریخ دین و هنر به ما نشان میدهد که امکانات روشن سازی و تاریك سازی و سایه دهی هر فکری و فلسفه ای و دینی و ایدئولوژئی در دارازای تاریخ و در سراسر دامنه های زندگی کدامست .از این رو تمامیت هیچ دستگاه فکری یا فلسفه یا دینی را با قضاوت در باره « ناهم آ هنگیش یا هم اهنگیش با یك تجربه یا پدیده » نمیتوان رد یا قبول کرد . از سوئی نا مفهوم بودن یك مطلب و یا نامعقول بودن یك مطلب یا نادیده گیری یك تجربه یا پدیده ، در آن معرفت ، سبب بی ارزش بودن آن معرفت نیست .

« ضد شدن » و « ضد بودن »
«ضد شونده » و « ضد باشنده »

« شدن » و « بودن » ، دو مفهومِ متضاد باهمند که باید باهم در تعارضشان به هم پیوست . همیشه مفهومِ « شدن » برای انسانها ، همراه با مفهوم « فناشدن » بوده است و طبعا « آنچه میشود » نمیتوانسته است « باشد » . بودن ، متلازمِ مفهومِ « همیشگی و پایداری » بوده است .
چیزی هست که همیشه و پایدار هست (دوام دارد = پایا یا پاینده است ، پی در پی هست) . پیوند آفریننده این دو مفهوم متضاد ، نه طرد مفهومِ شدن ، و گریختن به نوعی ابدیت ساختگی (چه در بهشت و ملکوت آنجهانی ، چه در زیر زمینها) ، با ضد اندیشی ممکن میگردد .
آیا آنچه را ما ضد دیگری میخوانیم ، **ضد دیگری شده است ، یا ضد دیگری بوده است و میباشد** .آیا ضد ، تاریخ پیدایش دارد ، یا ضد ، بودیست ، واز همان آغاز و همیشه ضد دیگری بوده و هست و هیچگاه این ضدیت را از دست نمیدهد ، مگر آنکه نابود شود یا « بشود » .
ولی « بود » ، طبق مفهوم متلازمش ، همیشگی و پایدار است ، وطبعا نابود ساختن ، چیزی جز نادیده گرفتن و فراموش ساختن و سرکوب کردن در ظاهر نیست . اهریمن را نمیتوان نابودساخت ، ولی میتوان تاریك و نهان و نا پدیدار ساخت و به چهره او نقابِ اهورامزدا یا اسپنتامینو را زد . اگر چیزی ، فکری ، پدیده ای ، برای شناختن یا تمایز از دیگری ، ضد چیز و فکر و پدیده دیگر میشود ، امکان تحولِ بازگشتی « و از ضد افتادنش » نیز هست .
دوسائقه یا دو عاطفه در انسان ، دو حزب یا گروه در اجتماع ، دو جنبش فکری یا دینی ، برای متمایز شدن بهتر ازهمدیگر (برای شناختنی شدن ، هم برای خود و هم برای دیگران) ضد همدیگر میشوند . تا همگونگی خود را به مرزی که امکان دارد میرسانند .
ضد شدن ، **رسانیدنِ ناهمگونگی به مرزو اوجش هست** . این

جنبش « از ناهمگونگی به ضدیت » ، نیاز به آن ندارد که همیشه در حالت پایانی و مرزی و اوجی پایدار بماند . ضد شدن ، نیاز به « ضد بودن » ندارد . میتوان پس از ضد شدن ، باز از تضاد با دیگری کاست و با آن ناهمگونه شد . و همیشه درجات مختلف ناهگونگی را پیمود . ضد همدیگر شدن ، نیاز به « ضد هم بودن » ندارد . این جنبش را در نقطه پایانی و اوجی ، پایدار و مانا ساختن ، سبب میشود که از « تفکر پوینده و واقعی » ، « تفکر وجودی و متافیزیکی » بوجود آید . « آنچه همیشه در همان حالت نهائی میماند و هیچگاه این حالت را بادیگری از دست نمیدهد » ، ضدیت در او ، وجودی و گوهری میشود . پس از این دوران تحول ، آن چیز ، ضد دیگری « هست » . شدن در تاریخ به « بودن » میانجامد . بحث شوندگی بکنار نهاده و فراموش ساخته میشود و بجای » حرکت ناهمگونگی بسوی ضدیت ، و حرکت از ضدیت به ناهمگونگی » ، مسئله روابط میان دو « ضد باشنده » مسئله بنیادی میگردد . هر ضدی ، بودی ضد با بود دیگری در خود

می یابد . اوضد با دیگری نمیشود ، او همیشه با دیگری ضد هست . ضد شدن و ضد شوندگان ، مسئله تاریخ روانی و اجتماعی هست ، وضد بودن و « ضد باشندگان » مسئله فلسفه و متافیزیك است . و تاریخ و فلسفه (یا واقعیت و متافیزیك) در مرزهای مشترك باهم گلاویز میشوند ، چون یکی ضدیت را شدنی میداند و دیگری ، ضدیت را بودنی . و مسائل گوهری و بنیادی انسان و اجتماع در مرزهای این علوم یافتنی است ، نه در حرکت تفکر در چهارچوبه هر یك از این علوم یا بنیش ها

ضداندیشی ، برای کار برد در درون نظام یك بینش نیست ، بلکه برای پیوند دادن دوگونه نظام فکری و معرفتی هست . چگونه تاریخ را میتوان با فلسفه پیوند داد ؟ چگونه « قانون اساسی کنونی » را میتوان با « تاریخ تفکرات سیاسی » را آمیخت ؟چگونه « واقعیت » را میتوان با « متافیزیك » پیوند داد ؟ ....

«گذشتن» از یک فلسفه ،
یا «گسستَن» از یک عقیده

مادرپاد اندیشی ، میدانیم که مفاهیم با واقعیات ناجورند (همدیگر را نمی پوشانند) و هیچگاه با هم عینیت نمی یابند . از این رو برای ما ، در هر دستگاه فلسفی یا فکری یا هر دین و عقیده و ایدئولوژئی، این عینیت دادن میان مفاهیم و واقعیات (یا تصاویر و تجربیات) یک فرض است نه یک واقعیت . ما میتوانیم برای مدتی آنهارا عین هم یا برابر باهم « **بگیریم** » ، و با منطق و روش ، دستگاهی بسازیم ، یا کلّی پدید آوریم ، ولی این عینیت ، فقط برای عمل کردن و یا بنا کردن یک دستگاه پذیرفته شده است ، ولی به محضی که دست از این فرض بکشیم ، یعنی این عینیت را رها کنیم و نادیده بگیریم، بلافاصله از آن دستگاه ، **میگذریم** . از مرز آن دستگاه و شیوه تفکر **میگذریم** .

ما نیاز به رد کردن آن سیستم یا دستگاه فکری یا عقیدتی نداریم .اینکه یک مفهوم یا یک مشت از مفاهیم ، در یک فلسفه یا عقیده ، انطباق با تجربیات یا واقعیات ندارند ، درپاد اندیشی نیاز به رد کردن کل آن فلسفه یا دین یا ایدئولوژی یا مسلك ندارد . این سر اندیشه ، بنیاد گوهری پاد اندیشی است . انسان در منطقی و روشی اندیشیدن (**اندیشه گستری**)، میتواند سراسر پیداشتها ئی را که قبول عینیت یک مشت مفاهیم با واقعیات میدهند ، دنبال کند و بیرون آورد . درواقع آنچه در این عینت هست ، منطق و روش ، بیرون میآورد و آنرا تهی میکند . گستردن یک فلسفه ، همین تهی ساختن آمیزش سراندیشه ها(ایده ها)با تجربیات آن فلسفه هست . اندیشیدن دستگاهی ، همین تهی کردن همه پیداشتها و افکار و تجربیات نهفته در این عینیت است . و « **اثبات کردن یک اندیشه** » ، آنست که ما آنرا ، به کردار پیداشتی (

نتیجه ای)، از گسترش ضروری اندیشه ها و تجربیاتی نشان دهیم که آنها را باور داریم .هنگامی این عینیت برای ما جزو **بدیهیاتست** ، و ما آنرا آگاهانه به کردارِ « **فرضِ گذرا** » نپذیرفته ایم ، گسترش افکار ما ، از آن مفاهیم و تصاویرو تجربیات ، گسترش **حقیقتست** . واقعیات و پدیده ها و رویدادها ، باید بطور ضروری با این افکار جور باشند . یا باید آنهارا بشیوه ای با عقیده و فلسفه خود ، جور ساخت(در تفسیر و تأویل و تصحیح) ، یا باید آنهارا نادیده گرفت و موهوم و خرافه پنداشت ، یا باید آنهارا بنام دروغ و باطل و ضد حقیقت ، فرو کوبید و نابود ساخت .

از این رو در ضد اندیشی ، متفکر از یك دستگاه فکری و فلسفی و علمی که دارد ، به دستگاه فکری و فلسفی و علمی دیگر ، **میگذرد** ، ، ولی یك عقیده مند و دیندار و دارنده ایدئولوژی ، فقط در « **گسستن و بریدن و پاره کردن** » ، میتواند با عذاب و شکنجه وجودی، تن به این کار بدهد . **از کفر به دین ، نمیتوان «گذشت » ، بلکه باید از کفر ، گسست و برید ، تا به دین رسید** . از یك ایدئولوژی نمیتوان به ایدئولوژی دیگر **گذشت** ، بلکه باید از یکی گسست (برید) ، و به دیگری پیوست (ایمان آورد).

سراسر ایمان (باور) را از یکی قطع کرد ، و سراسر همان ایمان را بدیگری سپرد . آنکه ایمان به آن دارد که دینش یا ایدئولوژیش محتوی حقیقتست نمیتواند از آن **بگذرد** . گذشتن در اینجا ، فقط در گسستن و بریدن و پاره کردن ممکنست ، و طبعا متلازم با عذاب و شکنجه و درد است . **آنچه برای یاد اندیش ، گردش و جنبش و بازی است ، برای معتقد ، یك زایمان تازه ، یك رستاخیز ، یك توبه ، یك تحول وجودی و ذاتیست** .از این رو یك معتقد و مومن ، به آسانی تن به تغییر عقیده یا فکر نمیدهد . درد و عذابِ بی اندازه گسستن و بریدن و پاره شدن ، اورا از چنین جنبشی باز میدارد .گسستن و بریدن ، درد آور است . معتقد و مومن ، میکوشد تا محتویات تازه و تجربیات تازه را، با هنر تفسیر و تأویل، تا

میتواند از عقیده خود ، استخراج کند ، و بدینسان در عقیده خود بماند . اینست که هر چه روشهای تواناتر برای تفسیر و تأویل کشف کند و فراهم آورد ، بهتر از عهده این کار بر میآید . یك مو، من و معتقد در عقیده و دین و ایدئولوژیش ، وطن و خانه میکند ، و دست کشیدن از عقیده و دین و ایدئولوژیش ، حکم تبعید و آوارگی و مهاجرت از وطن را دارد که با درد غربت همراهست . یك یاد اندیش ، بیوطنست . **همه عقاید و مکاتب و مسالك ، گذرگاههای اوهستند** . برای یاد اندیش ، سیر و گشت و گذر ، یك « **جنبش بی نهایت** » است ، و اندیشیدن ، هیچگاه پایان ندارد . **تفکر در باره هر مسئله ای ، یك جنبش پایان ناپذیر میباشد** . او به هیچ مسئله ای نمیتواند پاسخ بدهد ، **چون پاسخ ، به یك پرسش ، پایان می بخشد . برای او یك پرسش ، همیشه یك پرسش میماند . هر پاسخی ، فقط یك آزمایش گذراست** . هیچ مسئله ای ، یك راه حل در یك پاسخ ندارد . به هر مسئله ای ، میتوان همیشه پاسخی دیگر داد که تا اندازه ای درست است ، ولی هیچگاه طومار یك مسئله در تاریخ و اجتماع ، با یك پاسخ و راه حل بسته نمیشود. بدینسان **مسائل بنهادی اجتماع و سیاست و اقتصاد و حقوق و دین و فلسفه ، حل شدنی و پاسخ پذیر نیستند** .

تاریخ فلسفه ، تاریخ گذرهاست
تاریخ عقیده ، تاریخ گسستن هاست

اینکه در حالت عادی ، چقدر از یك مکتب فلسفی ، عقیده است ، و چقدر از یك عقیده ، فلسفه هست ، مسئله پیچیده ایست که در تك تك موارد باید روشن ساخت .

این « آغشتگی و یا آمیختگی فلسفه و عقیده » ، سبب میشود که انسانی که فلسفه ای دارد ، ولی در ته دل ، به آن معتقد است (پیوند ایمانی با آن

دارد) به آسانی نمیتواند از فلسفه اش بگذرد . هرچند آگاهانه با فلسفه ای کار دارد ، ولی نا آگاهانه ، با آن فلسفه ، رابطه عقلی ندارد ، بلکه رابطه متضادش را که ایمانیست دارد . طبعا هرچند به آن دل خوش کند که فلسفه اش ، افکاری هستند که با دلیل عقلی میتواند کنار بگذارد ، ولی در نهان ، فلسفه اش ، حکم عقیده ای پیدا کرده اند که باید با درد و عذاب و شکنجه ازآن بگسلد . اگر فلسفه او نیز رد شود ، برای او کفایت نمیکند که از آن فلسفه دست بکشد .

و این خود فریبی در داشتن « فلسفه بجای عقیده » ، و « داشتن رابطه عقیده به فلسفه اش » ، مسئله « گذشتن » و « گسستن و بریدن » را پیچیده میسازد .

همینطور « **عقلیساختن عقیده** » ، سبب میشود که از عذاب و شکنجه گسستن ، بکاهد . چون هرچه دین ، عقلی ساخته شود ، انسان ، بجای « پیوند ایمانی » با آن ، پیوند عقلی با آن پیدا میکند .و رد کردن عقلی دین ، بآسانی سبب کنار گذاشتن بیدرد دین میگردد . عقلی ساختن ِ پی در پی دین مسیحیت در غرب ، سبب شد که « ترک ِ دین » کار بی سر وصداتری شد . رد کردن دین و خدا و رسول یا مظهر ، در جامعه دینی که رابطه خالص ایمانی با دین خود دارند ، عذاب شدید معتقدان را پدید میآورد و نتیجه ای در کاستن قدرت دین ندارد . درحالیکه عقلی سازی دین ، **دین را برای رد کردن عقلی و گذشتن عقلی و فلسفی از آن آماده میسازد** . همانسان که « عقلی ساختن دین » ، عمل ِ دست کشیدن از دین را بی درد و غوغا میسازد ، همانسان « **ایمانی ساختن فلسفه** » که در ایدئولوژی ، شکل به خود گرفته است ، دست کشیدن از فلسفه را ، برترین عذاب میسازد . ایدئولوژی ، فلسفه ایست که انسان با آن در نهان رابطه عقلی را عوض کرده است و با آن رابطه ایمانی و عقیدتی خالص پیداکرده است . فلسفه ایست که از آن دین ساخته شده است (فلسفه ِ دینی ساخته). و درست استدلال و اثبات کردن فکری دیگر ، برای کسیکه پای بند ِ یک

ایدئولوژیست ، عواطف ایمانی او را بر میانگیزاند ، و واکنش او ایمانیست ، ولو همیشه شکل ظاهری عقلی به آن نیز بدهد . این « آغشتگی و آمیختگی » دین و فلسفه ، در « ایدئولوژی » و « دین عقلی ساخته » باید در نظر گرفته شود . البته فلسفه ای که بطور کامل بی ایمان باشد ، و دینی که کاملا بی فلسفه باشد ، وجود ندارد . و با ترک دین ِ عقلی ساخته در اجتماعات امروزه ، کسی فوری ، اهل فلسفه ناب نمیشود ، بلکه وارد دنیای ِ « فلسفه ِ دینی ساخته شده = ایدئولوژی » میگردد .

ضدیتش با دین ، به « پیوند پنهانی و نا آگاهانه ِ ایمانی با آن ایدئولوژی » و پیوند آگاهانه فلسفی و عقلی با آن ایدئولوژی میکشد .آزادی ِ گذر کردن عقلی و فلسفی ، در اعتراف گاهانه به فلسفی و عقلی بودن ایدئولوژی تأمین میگردد ، و سکون و اطمینان و آرامش و اعتماد ، در پیوند نا آگاهانه ایمانی به آن فلسفه تأمین میگردد .

و این تضاد و ستیزش همیشگی در دارندگان ایدئولوژی باقی میماند ، و آغشتگی دوضد ، هیچگاه به آمیختگی نمیانجامد . چیره شدن مارکسیسم در جهان ، سبب مسخ شدن فلسفه گردید ، و آزادی فلسفه را که در « گذرکردن ، فارغ از هر دردی از اندیشه و فلسفه خود » تضمین شده است ، در ظاهر داد ،و در باطن از همه گرفت . و این تجربه تلخ دروغین فلسفی ، سبب بازگشت دین گردید . در « دین ِعقلی ساخته » ، بیشتر امکانات آزادی هست تا در « فلسفه ِ دینی ساخته شده = ایدئولوژی » .

تضاد فلسفه و دین ، درست در همین « روند ِ گذشتن از فلسفه » و « گسستن از دین » پدیدار میگردد . از فلسفه ای که نمیتوان به آسانی گذشت و باید برای گسستن از آن ، عذاب کشید ، دینی داریم که به دروغ خود را فلسفه معرفی کرده است . و این « دینی که نقاب فلسفه به خود زده است » ، سبب رواج و رونق دین گردید .

ویژگی بنیادی فلسفه آنست که میتوان ازآن زود گذشت ، و در این ویژگی ، متضاد با ایمان است . و گوهر فلسفه از محتویاتش معین نمیگردد ، بلکه از

شیوه پیوند با آن محتویات . فلسفه از آنچه میاندیشد ، میتواند به آسانی بگذرد . و در یاد اندیشی ، این ویژگی در گذر از « اندیشه گسترده » به ضدش که « اندیشه آذرخشی » است ، نمودار میشود . اینست که پیدایش دین در تاریخ ، در اثر دیر گسلی و سخت گسلی انسان از ان ، گاه به گاهست ، در حالیکه پیدایش مکاتب فلسفی ، در اثر همین آسان گذری ، زود به زود است و کثرت مکاتب فلسفی فوق العاده است ، درحالیکه پیدایش دین ، امریست نادر ، و پیدایش مذاهب و کثرت آنها ، فقط در درون همین چند دین آسانست ، و بنیادگذاری دین تازه ، بسیار دشوار . در واقع ، اندیشیدن ، گوهری بر ضدِ « ایمان » دارد . جنبش فکر ، از یك فلسفه به فلسفه دیگر ، از یك اندیشه به اندیشه دیگر پریدن ، دربرابر سکون و آرامش و پایداری ایمان در یك عقیده یا دین قرار دارد . و چیره شدن تفکر فلسفی و پیدایش جنبش همه سویه فکری و روانی در جهان غرب ، خود سبب بازگشت جنبشهای دینی میگردد که « میهن و لانهِ روانی و فکری و عاطفی » به مردمی میدهد که « غربت فکری » را نمیتوانند تاب بیاورند (چنانکه رواجِ شکاکیت و بدبینی فلسفی در جهان فرهنگی یونان ، راه را برای چیره شدن مسیحیت بازکرد) .

باز اندیشی ، باز شناسی

ارزش بی اندازه زیادی که به « تجربه مستقیم و بیواسطه » داده میشود ، در بدیهی شمردن عینیتِ این تجربهِ ترو تازه با « واقعیت» است . پنداشته میشود که یك تجربه تازه ، از یك واقعیت ، با آن واقعیت ، عینیت دارد ، و هنوز با چیزهای دیگر (تفسیرات و برداشتها و تأویلات) آلوده نشده است . ولی در تازه ترین تجربه نیز ، این ناجوری میان تجربه و واقعیت هست . و دوباره تجربه کردن ، دو باره اندیشیدن ، دوباره شناختن ، شك ورزیدن به بدیهی بودن این عینیت میباشد . دوبارگی ، برای تکرار نیست ، بلکه برای توجه و دقت و تمرکز بیشتر در آن هست . در باره نخست ، انسان از تجربه ای

زود و سرسری گذشته است ، اکنون باز میگردد تا به آن بپردازد و با آن بماند و آنرا در زیر ذره بین خرده سنجی ، بزرگ سازد و در آن موشکافی کند .و دراین بازبینی است که در واقع به این تجربه نخستین ازآن چیز میرسد .
نخستین تجربه ها و شناخت ها و اندیشه ها نیز ،دارای این ناهم آ هنگی هستند ، ودرست همه دردسر ها از همین هم آهنگ گرفتن آنها ، ایجاد شده اند . از **نخستین تجربه ها ، نخستین اندیشه ها (سر اندیشه ها) ، نخستین شناختها ، همه اشتباهات و کجرویهای ما آغاز شده است .**
دوباره به آغاز بر گشتن ، دوباره از نو آزمودن ، دوباره از نو اندیشیدن ، دو باره از نو شناختن ، که **باز اندیشی و باز شناسی** نام دارند ، بنیاد پاد اندیشی هستند . همیشه شك به آزمون نخست ، به اندیشه نخست ورزیدن ، و همیشه از نو آزمودن ، از نو اندیشیدن وظیفه یك پاداندیش است . در هر فکری ، در هر عقیده ای ، در هر فلسفه ای ، در هر تئوری ، درپی این تجربیات و افکار نخستینِ آنها میگردند . در پی آغازهائی میگردند که به آسانی و زود و سرسری ازآنها گذشته اند . ت
تجربیاتی که درچنین برخوردی بدست آمده ، در اثر **شوری** که انسان « بی میانجی مفاهیم پیشین یا فلسفه و عقاید پیشین » با چیزی برخورد داشته ، بدیهی و روشن و مسلم گرفته شده اند . شك در یقین ها ، شك ورزیدن حقیقی است .پیدایش یك تجربه در بار اول ، چنان « آذرخش آساست » که چشم مارا میزند و چشم را از دیدن آن باز میدارد . آنچه **یقین** میزاید ، اندیشه یا تجربه ایست که **ناگهان** در آسمان فکر یا هستی یا آگاهی یا روانی ما **برق میزند** .ولی این تجربه بی میانجی و فوری ، نیاز به زمان و نیاز به گستردن دارد. ولی هر جا که یقین پیدایش یافت ، ما زود ازآن میگذریم و شور ساختن برآن ، مارا در باز بینی و باز اندیشی آن تنبل میکند . ما در **آغاز کودکی** ، فرصت بیشتر برای « تجربه های مستقیم » داریم . یا انسان ، **در آغاز پیدایشش در روی زمین** ، فرصت تجربه های مستقیم داشته

است ، وبرای همین خاطر ، برخورد با معرفت ، ویژگیهای ناگهانی و آنی و برق آسا داشته اند . **شگفت** ، همیشه با **ناگهانی بودن تجربه** ، کار دارد . حتی تجربه انسان نخستین از آتش ، تجربه آذرخش گونه بودن است . **آنچه یقین زاست ، تجربه مستقیم است که آذرخشی است** . و گرنه حس نیز دیگر تجربه مستقیم نمیکند ، و گرنه همه تجربیات حسی انسان ، ازقالبهای یادها و مفهومات ارثی میگذرند و همه غیر مستقیم و با میانجی هستند .
در زمانی که در غرب به تجربیات انتزاعی و خشگ و افسرده و پیچیده عقلی قرون وسطی پشت کردند ، میانگاشتند ، انسان از کاریز حواس ، به تجربیات مستقیم دست می یابد . ولی در واقعیت ، چنین نیست .
در تجربیات حسی ، باید شك ورزی را تا زمانی به عقب انداخت ، تا آن تجربه ، گسترده شود . ولی این « پرهیز کردن ارادی و عمدی از شك ورزی » نباید تبدیل به یقین ، تبدیل به بدیهی، تبدیل به نا آگاهبود گردد . نخستین تجربه ها و اندیشه های ما نیز آلوده با عناصری (برداشتها و تأویلاتی ....) هستند که ما از آن بیخبریم . **تجربیات مستقیم ، برای ما همیشه شکل « آذرخشی »** ، دارند . ما فقط در آناتی بطور ناگهانی و تصادفی ، تجربه ای مستقیم از واقعیات میکنیم ، که کاملا در تضاد با « معرفت گسترشی » ما هستند .

خرد ، روشن میکند
شناخت ، در آمیخته شدن روشنی و سایه

خرد و اندیشیدن ، از همان آغاز ، برای انسان با تجربه « روشن شدن و روشن کردن » پیوند داشته است . ولی **روشن کردن ، همیشه روشن کردن چیزیست** . خرد ، چیزها ، رویدادها ، پیوندها میان چیزها را روشن میکند ، ولی با این تجربهِ « خردِ روشنگر » ، یك خرافه نیز رواج یافته که درك

ارزش روشنگری خرد را نامعلوم ساخته است . خرد ، در اثرِ روشن کردن هرچیزی و هر پیوندی و هر رویدادی ، هم در دامنه خرد و هم در دامنه روان ، سایه میاندازد افزوده بر این ، خرد در اثر همین روشن کردن ، برخی از چیزها و دامنه ها و پیوند هارا « **تاریك و سیاه** » میسازد ، بسخنی دیگر آنهارا ناشناختنی و مجهول میسازد ، ولی خرد ایجاد تاریکی نمیکند بلکه ایجاد سایه نیز میکند ، و تاریکی و سایه دو پدیده گوناگونند .

و خرافه ای که با روشن گری خرد بر اذهان چیره شد این بود که همه چیزها و رویدادها و پیوند ها را ، مسطح و صاف و هموار می پنداشت . خرد ، همه چیز را چون صاف و هموار و مسطحند ، سراپا روشن میسازد . در حالیکه خرد ، در روشن کردن با چنین رویه صاف و همواری روبرو نیست ، و این برجستگی و برآمدگی و فرورفتگی چیزها و رویدادها ، سبب میشود که هر روشن کردن و روشن شدنی ، همراه با پدیده « سایه » نیز هست . اندیشیدن در باره چیزها ، ایجاد روشنی و سایه و تاریکی میکند . و این تاریکی که « مجهول سازی پدیده ها و پیوند ها در اثر اندیشیدن » تلازم ضروری معرفت و جهل را به همدیگر نشان میدهد . هیچ معرفتی ، بی جهلش نیست . بهترین معرفتها ، بهترین جهل ها را نیز پدید میآورند ، وما اکنون با تاریکی از روشنی اندیشیدن کار نداریم بلکه با سایه ای که می اندازد .

ما چه بسا یك چیز را از روشن بودنش نمی شناسیم ، بلکه از همین به هم آمیختگی روشنی و سایه ، میشناسیم ، وچه بسا انسان ، چشم به قسمتهای روشن شده نمیدوزد ، بلکه آن چیز را از « سایه ای که به گردش افتاده » میشناسد . روشنی کامل ، ایده آل شناخت بوده است . و در این ایده آل ، سایه ، شناسائی ایده آلی را مغشوش و پریشان میساخته است و سایه ، نشان کمبود ، یا کژ سازی یا برهم زدن نظم آن شناخت بوده است .

در حالیکه اندیشیدن در روشن کردن هر چیزی ، سایه هائی نیز پدیدار میسازد که میتوانند ویژگیهای نهفته و ناپیدا در روشنائی را برای ما محسوس سازند . و سایه در اثر « ناهمانی » با چیزی که سایه به آن تعلق

دارد ، و در اثر جنبش چیز ، و جنبش فکر نور انداز ، و زمینه ای که سایه بر آن انداخته میشود ، بی نهایت بزرگ و کوچك میشود . با جنبش و تغییر شکل فوق العاده سایه ، در برابر چیز ، ما به گوهر آن چیز بیشتر آگاهی پیدا میکنیم . از سایه اهرام مصر ، به بلندی آن پی میبرند . این غیر حقیقی و یا غیر واقعی بودن سایه نیست که اهمیت دارد ، بلکه از همین اندازه غیر واقعی بودن و غیر حقیقی بودن ، میتوان حقیقت یا واقعیت را شناخت .

از این رو **خیالات و پنداشتها و افسانه ها ی ما ، ویژگی همان سایه را دارند که درست از خرد ما پیدایش یافته اند (این پدیده ها ، تاریکیهای معرفتی نیستند ، بلکه سایه های معرفتی هستند که بسیار با ارزشند)** . و چه بسا ، روشنائی که به چیزها تابیده شده اند ، چشم را چنان خیره و تار میسازند که ما مجبوریم از **سایه بسیاری چیزها ، آن چیزهارا حدس و گمان بزنیم** .

از اینگذشته ، غالبا آنچه را ما اندیشه خود می نامیم ، سایه هائیست که از نورافکن خرد متفکران بزرگ ، یا بنیادگذاران بزرگ دین و جهان بینی ، به مغز ما افتاده اند . برای چشم ضعیف ، دیدن در سایه آسانتر و مطبوعتر است . اینست که اندیشیدن ، تنها چیزها را روشن نمیکند ، بلکه با روشن کردن قسمتی از یك چیز ، قسمتهای دیگر را در سایه فرومیبرد ، وهمچنین ازآن چیز فقط روشنی به دید ما نمیرسد ، بلکه ممکنست ما در جایگاهی قرار بگیریم که درست سایه ای که آن چیز انداخته ببینیم . **یاد اندیشی ، بسیج ساختن سایه ، مانند روشنی در معرفتست** . و یا طبق تشبیهی که افلاطون آورده ، روشن سازیها میتواند از موضعی انجام پذیرند که ما فقط سایه اش را ببینیم . و امروزه روشن سازی چیزها و پدیده ها و رویدادها و شخصیت ها ، بطوریکه ما فقط ناظر سایه هایشان باشیم ، فنی شده است که در دسترس قدرتمندان و ادیان و ایدئولوژیها قرار گرفته است . افلاطون این فن را فقط در اختیار حقیقت و ایده گذاشته بود ، ولی « معرفت » ، هم ایجاد روشنی و سایه میکند ، و آنکه معرفت دارد ، میتواند این سایه

روشن را طبق خواستش تغییر بدهد . وما از هر معرفتی ، روشنائیش را نداریم بلکه بسیاری از اوقات زندگی در سایه هایشان زندگی میکنیم ، و یاد اندیشی آنست که چگونه از این سایه ها ، میتوانیم حقیقت را که روشن است (ولی نه برای دیدگان ما) ببینیم .

بینش از سایه

بسیاری از **ویژگیهای مثبت روشنی** ، پی داشتی از تجربه خاصی از روشنیست . در خاور که آفتاب ، نیرو ی بیشتر دارد ، هر کسی این تجربه را نیز دارد که روشنی ، نه تنها می تابد و گرم میکند ، بلکه « چشم را تار و خیره نیز میکند » و « میسوزاند » . روشنائی میتواند در تابیدن به چیزی ، آن چیز را چنان روشن کند که چشم مارا تار و خیره کند و بسوزاند . از این رو **« دیدن در سایه » ، بیان معرفت ممکن برای انسانست** .
و دیدن مستقیم روشنی ، نه تنها بر بینش نمیافزاید ، بلکه سبب نابودی بینش میگردد . **زیستن و دیدن ، نیاز به سایه دارند** ، وانسان میتواند چنین زندگی و دیدی را تاب بیاورد . بدینسان میتوان با خطری که در هر روشنی نهفته است نیز آشنا گردید . اندیشیدن نیز میتواند ، چشمان بسیاری را بجای روشن کردن ، تار و خیره سازد و بسوزاند . ازاین رو روشن ساختن نیز ، در خود تضاد دارد . روشنائی نه تنها چیزی را برای ما روشن میکند ، بلکه چیزی را نیز برای ما نادیدنی، و یا مارا از دیدن آن کور میسازد . اینست که در روشنائی شدید ، بهترین امکان بینش ، نگریستن در سایه و درك آن چیز از سایه اش هست . روشن کردن ، بنا به شدت روشنگری ، میتواند دو کارگذاری و پیامدِ متضاد داشته باشد . جوامع سرّی و زیرزمینی که در سایه زندگی میکنند ، حتما نباید جوامع جنایتکار و تباهکار باشند ، بلکه روشنائی در دست مستبدان ، خطر موجودیت جوامع آزاد و دادخواه را فراهم میآورد و آنها برای موجودیت خود ، نیاز به زیستن و اندیشیدن و گفتن

در « سایه » دارند . سایه ، تنها امکان زیستن و اندیشیدن و گفتن آنهاست . در سایه گفتن ، غیر از تاریك ساختن چیزهاست . هنگامی که استبداد ، روشنی را تصرف کرد ، وقتی استبداد ، خرد را (فلسفه را) در پنجه خود گرفت ، سایه ، جایگاه آزادی اندیشیدن و گفتن و احساس کردن میشود .

در این موقعیت ، خرد ما و عواطف ما ، از روشنی به سایه میگریزند . اندیشه های رند زیرك را نمیتوان در دامنه روشن خرد یافت . بلکه رند زیرك ، در عبارات و اصطلاحات سایه دار و سایه وار میاندیشد ، و از برهنه کردن اندیشه و عاطفه خود در آفتاب و روشنائی ، میپرهیزد . **تا دامنه روشنی ، در تصرف استبداد یك حقیقت یا اندیشه یا فلسفه** هست ، حقیقت را فقط در سایه ها میتوان یافت . آنچه در روشنائی گفته میشود و عواطفی که ابراز داشته میشوند ، همه تظاهر و دروغ و فریبند . **روشنی ، دامنه چیرگی دروغ میباشد ، وسایه ، دامنه صفا و راستی و صداقت و حقیقت است** . همینطور « دامنه سایه دار روان و هستی ما » ، از این پس « گنجینه پنهانی حقیقت و پاکی و آزادی » است .

در گذشته ، که راستی و حقیقت در دامنه آشکار و روشن جا داشت ، اهریمن ، جایگاهش در تاریکی و سایه بود . ولی با چیرگی اهریمن در روشنائی ، حقیقت به سایه ها میگریزد . به اصطلاح اهل دین ، مسجد ، جایگاه کفر و ابلیس و دروغ میگردد و بتکده ، جایگاه ایمان و حقیقت میگردد . اضداد حقیقت و دروغ ، تناظرش را با اضداد روشنی و تاریکی از دست میدهد . همانسان شناخت و ناشناخت ، تناظرش را با روشنی و تاریکی از دست میدهد ، و درست وارونه میگردد . حقیقت ، همیشه روشن نیست ، و دروغ ، همیشه تاریك نیست . معرفت ، همیشه روشن نیست و جهل ، همیشه تاریك نیست . و جهل ، میتواند سراسر گستره روشنائی را تصرف کند ، و معرفت را به گستره سایه تبعید کند . از توازی دو جفت ضد برای همیشه باید پرهیزید . یاد اندیشی ، اینگونه توازیها را ابدی نمیسازد . خرد ، همیشه روشنی نیست. خرد باید از سایه ها (گمانها ، خیالات ، افسانه ها ، تشبیهات ، ابهام و دو

پهلو گوئی) نیز راه شناختن پدیده ها را پیداکند .

هرواقعیتی را میتوان بی نهایت تأویل کرد

هر فکری ، هر معرفتی ، هر تصویری ، تأویلیست از واقعیت یا پدیده ، و هر واقعیت و پدیده و رویدادی را میتوان بی نهایت تأویل کرد . هیچ پدیده ای و واقعیتی و رویدادی نیست که فقط یك امکان تأویل داشته باشد . هر معرفتی (هر تأویلی) بینشی از دیدگاهیست . هر معرفتی ، فقط یك رویه از واقعیت یا رویداد یا پدیده را می بیند و میتواند ببیند . برای « تغییر دیدگاه » ، باید جای خود و زمان دیدن را عوض کرد ، یعنی باید « دیگری شد » . تغییر دیدگاه ، تغییر مکانی نیست ، بلکه تغییر تاریخی و روانی و وجودیست . برای دیدن رویه ای دیگر ، باید کسی دیگر شد ، و ما نمیتوانیم بآسانی دیگری بشویم . ما نمیتوانیم خود را گم و رها کنیم ، و سر از وجودی دیگر در بیاوریم . از این رو نیاز بدیگران و اعتناء به افکار و احساسات و معرفت دیگران داریم . ما به تنهائی نمیتوانیم رویه های بی نهایت یك واقعیت یا تجربه را دریابیم ، از این رو نیاز به اجتماع (به دگر اندیشان و معتقدان به عقاید دیگر و ......) و تاریخ داریم .

آنکه غیر از من میاندیشد ، با دیدگاه متفاوتش ، رویه ای دیگر را از واقعیات و تجربیات می بیند که از عهده من بیرونست ، ولی توجه به او و با ارزش شمردن آن دیدگاه و رویه ، مرا به واقعیت و تجربه آشناتر میسازد .

از دیدگاه من ، هر رویه ای دیگر ، غیر از معرفت من ، و واژونه معرفت منست . بدینسان به دور هر واقعیتی و تجربه ای و پدیده ای ، اضداد بی نهایت جمع آمده اند . در پیرامون هر پدیده و واقعیتی ، چرخی از « **اضداد بی نهایت** » میباشد .

روندِ کاهش دهی

وحدت ، گوهر هر معرفتیست . هر معرفتی میکوشد، هر تجربه ای و هر برداشتی از آن تجربه را ، بخود کاهش دهد . اگر چنانچه به او کاهش نمی یابد ، باید تابع او گردد ،یا فرع و حاشیه او گردد . این روند کاهش دادن دیگری (معرفت دیگر) بخود ، وقتی معرفت دیگری ، کاهش ناپذیر به این معرفت باشد ، آنگاه معرفت دیگر، برایش شکل ضد (واژونه) میگیرد .

یك معرفت موقعی با معرفت من در تضاد واقع میشود که علیرغم همه کوششها برای کاهش پذیری ، کاهش ناپذیر به معرفت من باشد . هر معرفتی در تلاش برای کاهش دادن ، از هیچ گونه شیوه و حیله ای فروگذاری نمیکند . از این رو ، وحدت یابیهای زورکی و تحمیلی بسیار پیدایش می یابد .

چه بسا یك دین ، فلسفه ها یا ایدئولوژیهای گوناگون را بخود کاهش میدهد و آنها را با خود واحد میسازد یا تابع و فرع خود میسازد تا معرفت خود را به عنوان معرفت واحد و انحصاری (حقیقت) نگاهبانی کند . سنتز دوضد (باهم آمیختن دو ضد) نیز ، یك شیوه کاهش دادن اضداد و نفی تضاد در وحدتست . اصل وحدت در هر معرفتی ، نمیتواند کاهش ناپذیری معرفت دیگر را بخود ، شکیب و تاب بیاورد . از این رو هر معرفتی دیگر، برای او ، تبدیل به ضد میشود . نفی و طرد معرفت دیگر ، به عنوان دروغ و باطل و « ضد حقیقت » ، روشی دیگر برای رسیدن به درك وحدت خودش هست . معرفت دیگر ، در گوهر معرفت نیست ، بلکه دروغ و باطل وجهل و ضد حقیقتست ، بدینسان فقط یك معرفت ، باقی میماند .

انسان ، معرفت دیگر را ، بدینسان نابود میسازد و یا بکل نادیده میگیرد و طرد و رد میکند . یك معرفت ، تقلیل به ضد معرفت (جهل) و ضد حقیقت (دروغ و افسانه) می یابد . پاد اندیش ، از تلاش های بیهوده برای کاهش دادن معرفتهای دیگر به معرفت خود بر میدارد ، چون تجربه کاهش ناپذیر بودن هر معرفتی ، یك تجربه عالی و ارجمندی برای او هست .او حتی نمیکوشد ، معرفت دیگر را با معرفت خود در یك سنتز به هم بیامیزد ، تاهر دو را به وحدتی کاهش دهد . **کاستن اضداد (فلسفه هار جهان بینی**

های متضاد) ، کاستن غنای معرفتیست . تاریخ افکار انسانی ، رسیدن به درك معرفتهای متضاد و کاهش ناپذیر بهمند .
اجتماع ، فضای بر خورد معرفتهای متضاد و کاهش ناپذیر بهمند . مقصود از تفاهم ، کاهش دادن یك معرفت به معرفت دیگر ، یا کاهش دادن دو معرفت به یك معرفت نیست . نزدیکی یا هم کاری دو معرفت در برخی از سویها و رویه ها ، دلیل کاهش پذیری آندو به هم نیست .

پاد اندیشی و دستگاهِ فکری

فلسفه دیالکتیکی (پاد اندیش) نمیتواند وجود داشته باشد ، بلکه « **دیالکتیكِ از فلسفه ای به فلسفه ای** » وجود دارد .تفکر اگر پاد اندیش باشد ، هیچگاه یك دستگاه فلسفی پیدایش نمی یابد . **پاد اندیشی ، جنبش تفکر میان دستگاههای فکری ، وجنبش تفکر میان فلسفه هاست. پاد اندیشی ، شیوه گذشتن از مکتبی فکری ، به مکتب دیگر فکریست ، گذشتن از شیوه ای از تفکر ، بشیوه ای دیگر از تفکر است** . بحسب مثال ، پاد اندیشی ، جنبشی میان ماتریالیسم و ایده آلیسم ، میان تئوریهای فکری ، میان ایدئولوژیها ، میان عقاید (کفر و دین) ، میان راسیونالیسم و ابراسیونالیسم و .... .
و برتر از این ،پاداندیشی ، رها کردن یك جفت ضد یا یك مجموعه اضداد ، و پرداختن به جفت دیگری از اضداد یا مجموعه ای دیگر از اضداد است .
آنکه پاد اندیش است ، نمیتواند در هیچگاه دستگاه فکری ، در هیچ کل عقیدتی و دینی و ایدئولوژیکی ، در هیچ دستگاه فلسفی بماند . چون ناجوری و ناهم آهنگی میانِ مجموعه مفاهیم هر دستگاهی و دینی و ایدئولوژئی ،با تجربیات یا واقعیات و رویدادها ، اورا آن به آن ، به دستگاهی دیگر ، به فلسفه ای دیگر ، به عقیده ای دیگر میکشاند یا میراند .
نقش پاد اندیشی ، گذر کردن از یك دستگاه فکری ، به دستگاه دیگر

فکریست .ولی هنگامی پاد اندیشی در انسان ، از دامنه تفکر، به روان یا بسراپای وجود انسان سرایت کرد و روندی روانی و وجودی در انسان شد ، آنگاه نقشی برتر و ژرفتر پیدامیکند . آنگاه نقش **گسستن از یك عقیده** یا ایدئولوژی را به عهده میگیرد .

پاد اندیشی ، درواقع میکوشد با **شیوه گذشتن** است از یك فکر به فکری دیگر ، تحول انسان را از یك عقیده و دین و ایدئولوژی ، به عقیده و دین و ایدئولوژی دیگر ممکن سازد. پاد اندیشی باید تبدیل به **پاد باشی** گردد ، تا بتواند از دینی و ایدئولوژئی بگسلد . پاد اندیشی ، با گذشتن از مرز های فکری ، راه گسستن از یك عقیده را نشان میدهد ، ولی خود از عهده آن بر نمآید . پاد اندیشی ، بجای شیوه گسستن از کفر (یك عقیده) به دین (عقیده ای که او حامل حقیقت میداند)، شیوه گذشتن را میگذارد .

عرفاء تفاوت این دو را از هم شناخته بودند و میکوشیدند که گسستن از دین به کفر یا از کفر به دین و بالاخره از کفر و دین را به « وراء کفر و دین » را تبدیل به « گذر » بکنند .

گامی از یکی بر دارند و گامی در دیگری بگذارند . **گسستن و بریدن** ، **آن قدر آسان و ساده گردد که همانند گذشتن باشد .**

پاد اندیش ، میداند که هیچ دستگاه فلسفی یا فکری نیست که « آنچه را فلسفه میجوید » در خود یافته باشد .اینست که مسئله دیالکتیك یا پاد اندیشی ، « گسستن ، و تحول آن به گذشتن » است .گسستن باید بی درد و بآسانی صورت گیرد . پاد اندیش میتواند بجائی برسد که از « مرزهای یك معرفت » به مرزهای معرفت دیگر » **بگذرد** ، و نیاز به بیرون افکنده شدن از یك جهان معرفتی ، و پذیرفته شدن در جهان معرفتی دیگر ندارد . نقش بنیادی و گوهری پاد اندیشی، گذشتن ، و تبدیل گسستن از یك عقیده به گذشتن از آن عقیده است .

پیگیری پیامدهای یك مسئله (دیالوگ) ،

برای رهائی از ، بینشهای گسترشی

هنر دیالوگ ، که بوسیله سقراط و افلاطون پرورده شدند ، فنی بود برای آن که « مسئله و موضوعی » را بر ضد یك مکتب یا ذهنیات شخصی قرار دهند ، یا بسخنی دیگر ، « مسئله ای » را از قید زنجیرهای دستگاه برهانند . این بریدن مسئله از دستگاههای فکری و عقاید ، بدینسان صورت میگرفت که پیگیری یك مسئله ، در برخورد و رویارو شدن دو اندیشه (از ذهنیات شخصی دوفرد ، یا از دیدگاه دو مکتب در باره آن مسئله) ، کم کم ضرورت درونی آن مسئله بخودی خود را میآفرید . معمولا در گپ زدن و مشاجرات و مباحثات ، هرکسی یا برای دفاع از منافع و اغراض یا عقیده خود سخن میگوید ، یا میخواهد ابراز مقام و شخصیت و حیثیت اجتماعی خودرا بکند ، یا میخواهد حرف خود را برکرسی بنشاند . طبعا موضوع و مسئله مورد گفتگو ، یا یك پیشامد تصادفیست که زود ازآن میگذرند و از شاخه بشاخه ای پریده میشود ، ومسئله ای دنبال نمیشود تا ضرورت خودرا با خود بیاورد ، یا هرکسی از دیدگاه عقیده ودین و فلسفه خود ، در باره آن مسئله و موضوع ، دفاع میکند ، و برتری خود را از سایر دیدگاهها در آن مسئله نشان میدهد، و ضعف دیدگاههای دیگر را در آن مسئله افشاء میکند .

در دیالوگ ، انسان ، یك موضوع و مسئله را مرکز تفکر قرار میدهد و میخواهد آن مسئله را بخودی خودش بفهمد . خواه ناخواه **منطق ضروری گوهری خود آن مسئله** باید کم کم راه ابراز پیداکند، و از سایه تابعیت دستگاهها و عقاید گوناگون بیرون آید .

یك دستگاه فکری یا عقیدتی ، با دنبال کردن پیامدهای ضروری در هر مسئله ای ، آن مسئله را حلقه ای در پیوندهای ضروری آن دستگاه میسازد . بدینسان هر مسئله و موضوعی ، عینیت با آن دستگاه یا دین پیدا میکند ، و هیچگاه کسی در باره آن مسئله بخودی خودش نمیاندیشد . چون گسترش مسئله بخودی خودش ، ضرورتی دیگر که متضاد با ضرورت و همخوانی

دستگاهی و دینیست ایجاد میکند . جدا ساختن یك موضوع و مسئله از یك دین یا مکتب فلسفی و یك ایدئولوژی ، دادن یك نوع استقلال به مسئله و موضوع است . هر مسئله و موضوعی ، ضرورت درونی و گوهری خودرا در تفکر نشان میدهد . انسان واهمه دارد که به کل یك عقیده یا مکتب فلسفی یا جهان بینی دست بزند . ولی جدا کردن یك مسئله و موضوع از آن ، و دیدن آنکه دیگران در باره آن چگونه اندیشیده اند ، و سپس **گفتگو کنندگان بخود دلیری میدهند که در این مورد بخصوص ، آزاد از عقیده و دین و فلسفه خود ، باهم بیندیشند** ، نه آنکه موضع عقیده خود را در آن مسئله نیرومند سازند . من اگر در کل همه مسائل جهان و تاریخ و زندگی نمیتوانم طوری بیندیشم که یك دستگاه گسترده منطقی بشود ، ولی در یك دامنه کوچك جرئت به این کار دارم . ماندن در آن مسئله و فرصت دادن به آن مسئله ، تا ضرورت و گوهر درونی خودرا آهسته آشکار سازد ، و پیگیری پیامدها در جنبش افکار متضاد هموارتر گردد ، سبب میشود که **انسان از « اجبار گسترشی دستگاه فکری یا دینی » ، در دامنه ای تنگ ، آزاد میگردد** . دیالوگ ، اندیشیدن یك گروه کوچك باهم در باره یك مسئله است . و همه شرکت کنندگان ، آهسته آهسته ، دیدن آن مسئله را از دیدگاه عقیده و مکتب فکری خود رها میکنند ، و **تفکر خود آنها ، از ضرورتهای گسترشی عقیده و مکتب و ایدئورلوژی خود آزاد میشوند** ، و خود بی اجبار این ضرورت ، در آن مسئله (در دامنه محدودی) میاندیشند . دیالوگ ، تنها تاب آوردن عقاید همدیگر در باره یك مسئله نیست .تنها گوش دادن به آنچیزی نیست که عقیده دیگری در باره یك مسئله ای ابراز میدارد . دیالوگ ، این اقدام دسته جمعی ، گروهی کوچك ، برای کنار گذاشتن موقتی کل عقیده و دین و فلسفه و ایدئولوژی خود ، و اندیشیدن صادقانه خود در باره آن مسئله محدود است . دیالوگ ، تلاش ، برای رابطه مستقیم یافتن با یك مسئله میباشد، و تمرین برای اندیشیدن در مسئله ای محدود از زندگی است .

این لخت شدن گذرا ، از عقیده و مکتب فکری و ایدئولوژی خود ، و به خود دلیری بخشیدن در اندیشیدن ، و شنیدن اندیشه های دیگران (نه عقاید دیگران)، بی صافی عقیده و فلسفه خود ، و کشف استقلال یك مسئله (ولو نسبی) و ضرورتی که با خود میآورد ، تجربه بسیار بزرگیست . این دیالوگها در زندگی انسان کم روی میدهد ، ولی از جمله تجربیات آذرخشی انسان هستند . **دیالوگ ، سرشاری و بزرگواری ویژه ای میخواهد که انسان در فرصتهای بسیار نادری دارد** . انسان ، همیشه میتواند مباحثه و مشاجره و مناظره و مجادله و گفتگو و اختلاط کند و گپ بزند ، ولی دیالوگ ، از جمله تصادفاتیست که در زندگی گاه گاه روی میدهد ، مگر آنکه روح سرشار و بزرگواری مانند سقراط داشته باشد . در یك مسئله و موضوع ، بی عقیده و فلسفه خود اندیشیدن ، از راه غافلگیر کردن نیز امکان دارد . من در قطعات فکریم (در کتابهای گوناگونی که نوشته ام) این راه را رفته ام ، چون اغلب روشنفکران ما ، پیامد های مکاتب فلسفی را که از اروپا قورت داده اند ، در بسیاری از مسائل نمیدانند . اگر دقیقا بدانند که مکتب فلسفی یا ایدئولوژیشان در این مسئله خاص چه میگوید ، دیگر نه به گفته گوش میدهند و نه در آن باره ، خود میاندیشند . از این رو در این قطعات ، به خود اندیشی ، اغفال میشوند ، و ناگزیر به اندیشیدن میشوند، و طبعا از ایدئولوژی وام کرده خود ، بیخبر، دور میشوند .

البته سقراط از این غافلگیر کردن طرف سخن در دیالوگهایش بسیار بهره برده است ، و بدینسان دیگری را به تفکر درباره مسائلی واداشته که همیشه آنرا بدیهی و مسلم گرفته بوده است .برای خواننده ای که هر مسئله ای باید در رابطه با « معرفت گسترده ای » طرح شود ، از برخوردهای آذرخشی با افکار قطعه ای که نابهنگام ، یك مسئله را پیش ما میاندازد ، میپرهیزد و گیج و پریشان میشود . خود ، بی عصای سیستم و ایدئولوژی اندیشیدن ، برایش بی نهایت دشوار است . و قطعات ، تا هنگامی که ارزش لطیفه گوئی و بذله گوئی و نکته گوئی دارند ازآن کام میگیرد ، ولی هنگامیکه از او اندیشیدن

فلسفی میخواهند ، آنگاه اکراه خود را نشان میدهد . یك اندیشه قطعه ای ، آذرخشی است که امکانات گستردن دارد ، و توانائی گستردن منطقی و روشی از شنونده میطلبد ، با خود ضرورت اندیشیدن میآورد . قطعه های فکری من وقتی لطیفه و نکته ، شمرده میشدند ، به کردار فکر ، جد گرفته نمیشوند ، بلکه بیشتر در دامنه ادبیات قرار داده میشوند، و چون قطعات من ، بیش از کامجوئی از نکته و لطیفه ازخواننده چشم دارند ، این توقع را رد میکنند .

روشنگر کیست ؟ و تاریکسازکیست ؟

این خرافه که یك دستگاه معرفتی ، همه پدیده ها و مسائل و تجربیات را بیك اندازه و به یك شیوه روشن میسازد ، سبب این اشتباه اجتماعی گردیده است که میانگارند ، یك سیستم فلسفی یا دین یا ایدئولوژی ، بطورکلی روشنگر است ، و سیستم فلسفی دیگر و دین دیگر و ایدئولوژی دیگر ، تاریکساز و سایه انداز به تجربیات و پدیده ها و مسائلست . وارونه این فکر ، همه عقاید و ادیان و مکاتب فلسفی در دامنه ای خاص از تجربیات و مسائل و پدیده ها روشنگر ند، و درست از این دامنه خاصی را که بهتر از دیگران روشن میسازند ، بیش از اندازه استفاده میبرند، و بعنوان ابزارمبارزه با عقاید و مکاتب و مسالك دیگر بکار میبرند . بدینسان ایدئولوژی و دین و مکتب فلسفی خاص و منحصر بفردی وجود ندارد که به تنهائی نقش روشنگری را در همه جا بازی کند . در واقع **هر مکتبی و دینی و ایدئولوژئی که دامنه خاصی از تجربیات و مسائل و پدیده ها را بخوبی روشن میسازد ، آن پدیده ها و تجربیات و مسائل را ، پدیده ها و تجربیات و مسائل بنیادی و ضروری و محوری زندگی و اجتماع و سیاست میشمارد** . و حساسیت معرفتی انسان بشیوه ایست که وقتی در یك دامنه ، بسیار دقیق و حساس و نازك بین و تیز بینست ، در دامنه ای دیگر از تجربیات حساسیت معرفتیش ، خرفت تر ، کندتر و مبهم بین تر است .

بدینسان این مکتب فکری یا عقیدتی ، میتواند کسانی را که در دامنه روشنش، بخود جذب کرده است و طبعا حساسیتشان را در آن دامنه بسیار بالا برده است ، در دامنه های دیگر ، هم با حساسیت کمتر باشد و هم با خرفتی و کندی و کم حسی پیروان خود کنار بیاید و آنهارا راضی و متقاعد سازد . انسان با همان حساسیت فکری و معرفتی که در یك دامنه وجود دارد ، به سایر دامنه ها نمیرود . نه یك معرفت میتواند همه دامنه ها را یکجا بایك شدت و یکنواخت روشن سازد ، نه انسان با اندامهای معرفتیش ، چنین امکانی دارد ، بلکه با حساسیت معرفتیش در یك دامنه ، ضرورتا در دامنه های دیگر غیر حساس و خرفت و کند و مه آلوده بین است . خود هر معرفتی ، سه گونه دارد و سه گونه حساسیت در ما ایجاد میکند (دامنه روشن ، دامنه سایه گون و دامنه تاریك) .

روشن ، سایه ، تاریك

هر معرفتی ، خود را به روشنیها و روشنگریهایش میستاید . ولی تعیین ساختار هر معرفتی باید سه نماد را از هم متمایز ساخت . هر معرفتی ، مسائلی و تجربیاتی و پدیده هائی را که با سرعت و آسان و در کمترین برهه زمانی ، مفهوم و محسوس میسازد ، روشنی میخواند . وهمیشه برای نشان دادن قدرت روشنگری خود با این تجربیات و مسائل و پدیده ها آغاز میکند . ولی هیچ معرفتی نمیتواند با همین قدرت روشنگری به سایر مسائل و تجربیات و پدیده های انسانی و اجتماعی بپردازد . در واقع غالب مسائل و تجربیات و پدیده های انسانی را در « سایه » قرار میدهد . سایه ، قسمتی هست که معرفت ، با دشواری و کندی و و با انتخاب عبارات و راههای پیچیده تر و پرخمتر ، بتدریج و با زمان و تلقین و تکرار ، برای خواستارانش مفهوم و محسوس میسازد . در پایان هر معرفتی دامنه ای از مسائل و تجربیات و پدیده هارا در بر میگیرد که بسیاردشوار و با عذاب و با دادن ریاضات

فکری و روانی فراوان و با پیمودن پیچ و خمهای و نشانها و نمادهاو تمثیلات و اشارات و ایهامات میتواند به پیروانش مفهوم و محسوس سازد، که در واقع دامنه اسرار مکنونه آن معرفت را تشکیل میدهد . بدینسان هر معرفتی ، دامنه بسیار تنگی از مسائل و تجربیات و پدیده ها را روشن میسازد . و اغلب مسائل و تجربیات و پدیده های انسانی را در سایه اش میگذارد . وورا، دامنه سایه گونش ، دامنه ای قرار دارد که تجربیات و مسائل و پدیده هائی را که نه میتواند روشن سازد و نه میتواند به آنها سایه باندازد ، و در تاریکی اسرار خفیه اش قرار دهد ، به پرتگاه نادیده گیری و نابوده گیری و یا شرّ مطلق و عدم میاندازد ، یا بکلی مجهول و ناشناختنی و یا معدوم میسازد .

خواه ناخواه ، نمیتوان یك معرفت را بطورکلی روشنگر یا تاریکساز خواند . ولی هر معرفتی میکوشد ، همیشه طرفدارنش رابه ماندن و زیستن در همان منطقــه روشنش خــو بدهد، و رغـبت بگردش در دامنه ســایه دار را درخواستارانش بکاهد، و ورود در دامنه تاریك را تحقیر کند و زشت و نامطبوع سازد و شر بشمارد . اندام معرفتی او که با این روشنی خو گرفته است ، خواه ناخواه ، رفتن بدامنه سایه دار و یا تاریك ، و پرداختن به آنگنه تجربیات و پدیده ها و مسائل برایش نامطبوع و ناخوش و اکراه آمیز است . اینست که روشنگری دامنه تجربیات و مسائلِ سایه دارو بالاخره تاریك، برای چنین کسانی ضرورتا انگیزنده و کشنده نیست . مگر آنکه نیاز و علاقه بروشن شدن این دامنه ها داشته باشد و ازآنها چشم بر نگیرد . « در سایه ماندن بسیاری از تجربیات و مسائل و پدیده ها » ، یك نوع آرامش و آسایش فکری و وجودی میآورد ، چون با روشن شدن این دامنه ، دیدن آنهاو پرداختن بآنها ، تقاضای خرج نیروهای بیشتر از او میکند . بنا براین نه با یك معرفت میتوان همه دامنه ها ی زندگی را روشن ساخت ، نه هر انسانی نیاز به روشن شدن همه دامنه ها دارد . از سـوئی مــسـئله یاد اندیش ، پرداختن به دامنه روشن و روشنگر عقاید و مکاتب فلسفی و فکری و ایدئولوژیها نیست ، بلکه پرداختن به دامنه هائیست که هر کدام به آنها سایه میاندازند یا آنهارا به کل تاریك

میسازند (مسئله دروغین یا خیالی و افسانه ای میدانند) . یك عقیده یا ایدئولوژی یا فلسفه یا دستگاه فکری برای پاد اندیش موقعی ارزشمند است که این دامنه های گوناگون هریك را بتوان از هم جدا ساخت . مثلا معلوم ساخت که ماتریالیسم درکدام دامنه از تجربیات و مسائل و پدیده ها ، روشنگر است ، و در کدام دامنه به تجربیات و مسائل و پدیده ها سایه میاندازد ، و کدام از دامنه هارا تاریك میسازد . همینطور ایده آلیسم ، یا هر یك از مکاتب فلسفی ، کجا روشن و کجا سایه دار و کجا تاریك میسازند . انکار هریك از این سه دامنه ، در مورد هر فلسفه یا عقیده یا دین یا ایدئولوژی ، جز گرفتن امکان شناختن آن فلسفه یا عقیده یا دین نیست .

تبدیلِ « مسیر جنبش همیشگی » ، به « مَقاطعی ازسکون » ، و نقاطی از جهش

پاد اندیشیِ ناب ، نمیتواند هیچ دستگاه فکری بسازد ، و نمیتواند به هیچ عقیده ای برسد ، چون همیشه با درکِ تفاوت مفهومش از تجربه اش ، در پی مفهوم دیگر میدود . هر فکری را هنوز نکرده ، در اثر درك این ناهنجاری ، رها میکند . همیشه از یك فکر به فکر دیگر میلغزد و میرود و می سُرد . در هیچ فکری نمیتواند بماند . پاد اندیشی ، جنبش و جریان و « گداختگی همیشگی » میآورد .

این از مفهومی به مفهومی دیگر رفتن ، سبب میشود که هیچ معرفتی ایجاد نگردد . چون ساختمان هر معرفتی نیاز به مشتی از مفهومات دارد که باید آنها را پایدار (روند عینیت) نگاه داشت . اینست که انسان این جنبش پایدار را تبدیل به « مقاطعی از سکون » و نقاطی از جهش میکند . بدینسان که برای یك مقطع یا یك تکه مسیر ، یك مشت مفاهیم را با یك مشت از

تجربیات ، هم آهنگ و جور میگیرد ، یا می انگارد . ودر این مقطعست که هر چند کوتاه ولی میتواند درآن ، منطق (عینیت) و روش را بکار برد .
در این مقطعست که میتواند آن مفاهیم را بگسترد و با تجربیات و واقعیات بسنجد .در واقع ، جریان و جنبش تفکر در یك متطعی ، تقلیل به سکون و ثبوت و دگرگون ناپذیری داده میشود ، و سپس برای جبران این توقف ، ناگهان با یك جهش ، «جنبشی را که در برهه ای از زمان نکرده است » ، جبران میکند .در واقع مفاهیم ، این حرکت متصل و متمادی واقعیات و رویدادها و یا تجربیات را نمیتوانند گام به گام دنبال کنند . مفاهیم و یا تصاویر ، تناظر خودرا با واقعیات و تجربیات بدینسان نگاه میدارند که ، بجای « یك خط سیر پیوسته « آنها ، « پاره خطهای سکون » و « نقطه های جهش » درمیان آنها میگذارند .

از پادبودنِ« انگاشتن »و« اندیشیدنِ فلسفی» « اسطوره ، واژونهِ فلسفه »

انگاشتن ، پیوندِ پادی با **اندیشیدن** ، بویژه اندیشیدن فلسفی دارد .
هگل ، یك رویه این پیوند را ، کل این پیوند پنداشته ، و رویه ستیزشی و تنشی این پیوند را نادیده گرفته ، و در اینجا پاد بودن (دیالکتیك) این پیوندِ میان انگاشتن و اندیشیدن را نشان داده میشود .
چون انگاشتن ، مایه دریافتِ اسطوره ای ، و اندیشیدنِ در مفاهیم ، بنیاد اندیشیدن فلسفیست . هگل ، نشان داده است که تفکر فلسفی ، با مفاهیم ناب کار دارد و انگاشتن (vorstellen) با آغشتگیِ انگاشتها و مفاهیم کار دارند . ولی در تفکر فلسفی ، روشِ درك فلسفی ، با مفاهیم ، اوجِ شناخت میباشد ، و طبعا انگاشتن در مرحله پائین تری در شناخت قرار دارد . و فقط با مفاهیم هستند که انسان به ذات چیزها راه می یابد .
انگاشتن ، وارونه تفکر هگلی ، امکان شناختی دیگر و تجربه ای دیگر و

متضاد از واقعیات است که اندیشیدن . ما در انگاشتن ، راه شناختی دیگر از واقعیات داریم که در مفاهیمِ اندیشه نداریم . و این راه شناخت ، مرحله خام و پیشینِ مفهوم نیست ، که با رسیدن به مفهوم ، بتوانیم از این راه شناخت ، صرفنظر کنیم ، و بتوانیم به همان راه **شناخت مفهومی** (به تفکر فلسفی) قناعت کنیم . این **شناخت از راه انگاشتها** (تصاویر) ، در اثر همین برتر شمردن شناخت از راه مفهوم و ایده ، و خام و ناقص دانستن این وسیله در برابر مفهوم و ایده ، سبب شده است که دارندگان اندیشه های مفهومی ، **تمثیل و تشبیه** را به خدمت میگیرند . **انگاشت** را برای آنانکه هنوز کودکند (هنوز به اوج شناخت نرسیده اند) ، بجای مفهومات و ایده ها ی انتزاعی میگذارند ، تا آنهارا ،محسوس و دریافتنی سازند .

تمثیل و تشبیه ، وسیله آموزشی (Paedagogie) برای نزدیك ساختن اندیشه و مفهوم برای کسانیست که هنوز به بلوغ فکری نرسیده اند . طبعا با بلوغ فکری ، دیگر نیاز به کار بردِ انگاشتها (تمثیلات و تشبیهات و اسطوره) نیست . وارونهِ این اندیشه هگلی ، **شناخت از راه مفهوم** ،بطور کلی، **شیوه پیشرفته تر نسبت به شناخت از راه انگاشتها و اسطوره ها نیست** . ما در مفهوم و انگاشت ، با دوشیوه شناخت متضاد باهمدیگر کار داریم . با جایگزین ساختن ایده و مفهوم بجای انگاشتها ، ما نمیتوانیم از اسطوره ها، دست بکشیم . در اسطوره ها ، تجربیاتی و شناختی سپرده شده اند که ما در فلسفه نداریم . بازگشتِ مرتب از تئوریهای علمی در باره انسان ، و ادیان (تئولوژیها) و مکاتب فلسفی به اسطوره ها ، که بیان پاسخگوئی اسطوره ها به نیاز هائیست که اینها ارضاء نمیکنند ، بطلان این نظر را نشان میدهند . این جنبشِ «گذاشتن ایده و مفهوم» بجای «انگاشتها در اسطوره های یونان» ، با فلاسفه یونان آغاز شد . در واقع آنها کوشیدند که از میتولوژی ، فلسفه بسازند . و همیشه تئولوژیهای ادیان کوشیده اند که از قصص (اسطوره های دینیِ خود) ، با گذاشتن مفاهیم بجای انگاشتها ، فلسفه های دینی بسازند و جایگزین آنها سازند . ولی عینیت دادن مفهوم با

انگاشت ، که بنیاد همه این تئولوژیها بوده است ، بر بنیاد همین مساوی نهادن شناخت فکری با شناخت اسطوره ای ، یا حتی برتری دادن به شناخت مفهومی بر شناخت اسطوره ای بوده است ، چون شناخت اسطوره ای را همیشه تمثیل و تشبیه دانسته اند . در واقع با همین اصطلاح ، ماهیت مستقلِ شناخت اسطوره ای و انگاشتی را انکار کرده اند . چون تمثیل و تشبیه ، فقط ارزش آموزشی برای نابالغان داشته است . ولی برگشت ناپذیری و ناهمانی انگاشت به مفهوم ، در همان کلمهِ « خدا » نمودار میشود . خدا ، نه تنها اینکه مفهوم نیست ، بلکه تلاش برای مساوی نهادن آن ، به هر مفهومی ، با شکست روبرو میشود . خدا ، نه وجود مطلقست (وجود و مطلق هردو مفهومند) ، نه کمال علمست ، نه علت اولی ، نه هر مفهومی دیگر . آمیختن همه مفهومات باهم نیز ، برای جانشینِ « انگاشتِ خدا » ساختن ، تلاشیست بی نتیجه . **از خدا ، فقط میتوان در انگاشتها سخن گفت و اورا انگاشت . خدا ، در فضای اسطوره میماند** . نفی خدای اسطوره ای ، و نفی همه انگاشتهایش ، ممکن نبود ، چون خدا ، **تقلیل پذیر به مفهوم نیست** . خدا را نمیتوان فهمید ، نه برای انکه ورا ، فهمست ، بلکه تجربه ایست که تقلیل پذیر به مفاهیم نیست . خدا ، تجربه ایست انسانی که فقط ازکاریزهای انگاشتها ، انگاشتنی است . ما میتوانیم از « وجود مطلق » ، از « علت اولی » ، از « عقل کامل » سخن بگوئیم ، ولی هیچکدام از اینها را نمیتوان با خدا عینیت داد . انگاشت خدا ، تقلیل پذیر به مفاهیم نیست . و اگر این گونه مفاهیم بجای خدا بکار برده میشود ، باید هرکجا که دچار اشکل منطقی شد ، بلافاصله به « انگاشت خدا » پرید ، تا ازآن تنگنا رهائی یافت . وگرنه این ناهمانی مفهوم با انگاشت ، سبب میشود که ناتوان بودن در اثبات کردن وجود خدا از راه آن مفاهیم ، به انکارخدا نکشد ، بلکه به گریز از دامنه مفاهیم به انگاشت بکشد . تجربه ای که مردم از خدا دارند ، انگاشتی است، و همانی با مجموعه ای از مفاهیم ندارد ، که نفی وجود خدا یا نفی آن تجربه از راه مفاهیم ، ممکن گردد . رد کردن از راه نشان دادن ناهم

هنگی ترکیب آن مفاهیم ، بلافاصله مردم را به بازگشت به « تجربه انگاشتی از خدا » باز میگرداند . **شناختِ انگاشتی ، بر بنیاد پیوند « انگیزش و آفرینش » استوار است** ، و شناخت مفهومی ، بر بنیاد پیوندِ « تساوی » .

مفهوم ، تجربهِ شباهت را بلافاصله تقلیل به تساوی میدهد . و در واقع ، یك چیزی را مساوی چیز دیگر ، میسازد ، چون ما در واقعیت ، چیزهای مساوی نداریم . اینست که « آفریدن در انگاشت» ، تبدیل به « ساختن چیزهای مساوی با خود » در مفهوم فلسفی میگردد . در انگاشت ، چیزی با انگیزه ای ، چیزی دیگر را میآفریند . در مفهوم ، هر چیزی ، مساوی با خودش را میسازد . در واقع ، فلسفه با مفاهیم ، که گوهرش مساویسازیست ، جهانی ، طبق مفاهیم میسازد . جهان ، ساختنی است . البته این دوگونه شناخت را نمیتوان به هم تقلیل داد . **ولی از آنجائیکه تفکر فلسفی از شناخت اسطوره ای زائیده شد** ، فلسفه ، برای آزاد ساختن خود از اسطوره (معرفت انگاشتی) ، خود را به کردار ضدِ آن ، احساس کرد و معرفی کرد .

مفهوم ، آفریده ای از انگاشتن بود ، ولی به هیچ روی ، نمیتوانست جایگزین « بینش انگاشتی » گردد . انگاشتن ، بجای « تکرار تساوی ، در ساختن » ، باور دارد که یك چیز ، گسترده میشود و در گسترش ، پیدایش می یابد . **پیدایش ، روندیست جز « تکرار تساوی »** .

انتقال معرفت از کسی به کسی ، از نسلی به نسلی ، از ملتی به ملتی ، بر بنیاد مفهوم ، یك روند مکانیکی و آئینه ایست . همان فکر ، همان دین یا عقیده ، همان علم در دیگری ، در روان ملت دیگر ، در روان نسل دیگر ساخته میشود ، بازتابیده میشود ، سایه اش به آنها انداخته میشود . در حالیکه انتقال معرفت از کسی به کسی دیگر ، از نسلی به نسلی دیگر ، از ملتی به ملتی دیگر ، آفرینشی تازه از انگیزه ای است . یك کس یا نسل یا ملت ، کس دیگر ، ملت دیگر ، نسل دیگر را

به آفرينندگی ميانگيزد . آنچه پيدايش می يابد ، تكرار اين معرفت ، و اين تجربه نيست . ولی پيوند انگيزش با آفرينش ، هميشه يك تاريكی نا زدودنی ولو شگفت انگيز با خود در اين پيوند دارد . پيوند انگيزش با آفرينش (انگيزنده و آفريده) ، بنيادش ، شباهت (همانندی)، و لی « ناهمانی » است . **در تساوی ، پيوند دو چيز ، هيچگونه تاريكی ندارد** . تساوی ، كاملا روشن است . ناهمانی ، هرچه نيز كم و ناچيز هم باشد ، ولی شگفت انگيز و تاريك ميباشد . شباهت هرچه بيشتر ، مارا بيشتر به اشتباه ميااندازد و ميفريبد . **آنچه مارا ميفريبد ، شبيه است** .

شباهت ، سرچشمه همه سوء تفاهماتست . اين تاريكی ناچيز در كنار دامنه پهناوری از روشنی ، سبب ناديده گيری و ناچيز شماری آن ميگردد ، ودرست همين ناچيز شماری و ناديده گيری اين باريكه تاريك ، همه سوء تفاهمات و فريبها صورت ميگيرد . در شباهت ، ما هميشه گرفتار فريب و سوء تفاهم هستيم ، ولی در تساوی و مفهوم ، هيچ نقطه تاريكی نيز باقی نمی ماند . تساوی و همانیِ (عينيت) مفهوم ، روشنی يكدست ميآورد . شباهت ، همان بحثِ « سا يه » است ، به شكل و عبارتی ديگر . در انگاشت ، **مفهوم يا پيوندِ تساوی** ، هيچگاه راه نمی يابد . هيچ چيزی (نه تنها خدا) عين چيز ديگری نيست . از اين رو مفهومِ « امر به خلقت » در آن بكلی پوچ و تهی از درونمايه است ، چون امر به خلقت و **هر گونه امری** ، **بر تساوی در** ساختن استوار است . جائی امر ميشود كه اين باور ، حكمروا باشد كه ميتوان چيزی مساوی با نسخه اصلی ساخت . يك كار يا فكر يا احساس ، مساوی با فكر و كار و احساسی ساخت . در جائيكه ، اين باور نيست ، نميتوان امر كرد . اينست كه **خلقتِ امری ، بر بنياد « مفهوم بودن خدا » ، پيدايش يافته است** . اين تلاش برای مفهوم ساختن خدا (گوهر خدا ، مفهومست) ، اجازه ميدهد كه خدا بتواند در امر به خلقت ، توده وارو ماشينی بسازد . گذاشتنِ « خلقت امری » ، بجای « آفريدن در انگيخته شدن » ، ايجاب آنرا ميكرد كه منكرِ « خدای انگاشتی » گردند .

خدا ، صورت ندارد و نباید آنرا تصویر کرد . ولی از آن هم پرهیزیده میشد که به آن اعتراف گردد که خدا را فقط با مفاهیم میتوان فهمید . چون مفهومی شدن گوهر خدا ، برضد تجربه اصیل دین بود . ناهمانندی خدا ، فقط در انگاشت بودن او دریافتنی بود . تجربه های اصیل دینی در هرکسی ، ناهمانند دیگریست . ازاین رو تجربه دینی ، نمیتواند از انگاشتن ، دست بکشد . پس از آنهمه تلاشهای توحیدی در اسلام ، صوفیهای بزرگ ، دو باره ، ارزش خیال را در تجربه دینی و برخورد با آنچه خدا می نامیدند ، دریافتند . خدائی که طبقِ خواست خلق میکرد ، نیاز به تساوی مفهومی داشت . همینطور همه دیکتاتوریها ، نیاز به « تساویهای مفهومی » دارند ، و با مفهومست که میتوان ملیونها افراد را با یك امر و قانون ، مساوی ساخت . و میتوان ،کار و احساس و فکرِ مساوی از همه مردم خواست

ازتضادمیان خدا و انسان
تا تضاد میان « ازخود » و « به خود »

در مسیحیت و اسلام مسئله یاد اندیشی ، در دامنه « تضاد میان خدا و انسان » ، میدانِ بازی و جنبش خود را می یافت . و برای عینیت دادن خدا با انسان ، دوتلاش گوناگون میتوانست پیدایش یابد . یا کوشش میشد که انسان با خدا ، عینیت یابد یا در تابعیت مطلق از خدا ، در او هیچ گردد .
یا کوشش میشد که خدا به انسان کاهش پذیرد . خدا ، انسان بشود .خدا عینیت با انسان پیدا کند . و در واقع از دورهِ باز زائی (رنسانس) ، این اندیشه که « انسان ، خداست » و یا « خدا ، مرد » ، چیزی جز ادامه همان یاد اندیشی نبود . اینها تلاشی در سوی وارونه بودند که خدا را با انسان عینیت بدهند . همانسان که در جهت « یکی سازی انسان با خدا » ، انسان ، فانی میشد ، همانسان در جهت « یکی سازی خدا با انسان » ، خدا در انسان

فانی میشد . خدا در انسان میمرد ، و باا نسان و در انسان موجودیت می یافت .فلسفه آلمان، این تضاد را تبدیل به تضاد دیگری کرد و بجای آن نشانید . پاد اندیشی ، دامنهِ اضداد خدا و انسان را ترک کرد و دامنه دیگری برای جنبش خود یافت .

« از خود انسان » و « به خود انسان » ، دو ضد تازه شد که پاد اندیشی در آن گردش میکرد . در تضاد میان خدا و انسان ، انسان میکوشید همیشه این دوضد را در کاهش دادن یکی به دیگری ، رفع کند ، ولی هیچگاه درتاریخ اسلام و مسیحیت هیچکدام از این دو جنبش ، پیروزی نیافتند .

نه انسان با خدا عینیت یافت (چه در شکل عشقیش که فنای معشوق در عاشق باشد ، چه در شکل ایمانیش که تابعیت و فنای محض اراده انسان در اراده خدا باشد) و نه خدا با انسان عینیت یافت .

هنگامی جاذبه تفکر در تضاد میان خدا و انسان ، کاست ، پاد اندیشی به دامنه میان « خود انسان » و « آنچه جز خود انسان است » ، میان خود ، و « جز خود » انتقال یافت . اندیشیدن نیاز به اضداد تازه داشت . انسان ، هم میتوانست « از خود ، جز خود یا جهان و پدیده ها و رویدادها را ببیند و بررسی کند و از آنها آگاهی یابد ، وهم میتوانست ، از غیر خود (دیگری) ، از روابط میان اشیاء و پدیدها و رویدادها ، خود را ببیند و از آن گاهی یابد . طبعا همان رغبت به کاهش دادن دیرینش ، به این اضداد تازه (خود و دیگری) سرایت کرد . یا میکوشید ، غیر خود را به خود تقلیل دهد ، یا خود را به غیر خود تقلیل دهد .

تفاوتِ « منطق و روش » با پاداندیشی

نقش منطق و روش ، گستردن و بنا کردن و به هم پیوستن میباشد . باعینیت دادن موقتی یا دائم یك مشت مفاهیم یا تصاویر با یك مشت تجربیات و واقعیات ،میتوان منطق و روش را برای گستردن آن مفاهیم و تصاویر بکار

برد . میتوان روی یك شالوده ثابت و سفت ، کاخی بلند بنا کرد . منطق و روش ، انسان را توانا میسازند که بر پایه چنین مفاهیم و تصاویری که عینیت یا تجربیات و واقعیاتی دارند ، افکاری بگسترند . در واقع آنچه در این مفاهیم هست ، بیرون آورند و روشن سازند . منطق و روش ، همه محتویات (تویه ها ی) نهفته یا پوشیده در آن مفاهیم را استخراج میکنند، و یك دستگاه فلسفی یا یك تئوری فکری میسازند .منطق و روش میکوشند ، همه تویه های آن مفاهیم را استخراج کنند تا آن مفاهیم کاملا تهی گردند و نکته اسرار آمیزی در آنها نماند . منطق و روش ، نمیتوانند تاریکی و نهفتگی را تحمل کنند و باید همه را روشن سازند .در یك دستگاه یا تئوری ، هیچ چیز نهفته و تاریکی در مفاهیم باقی نمی ماند .

وارونه منطق یا روش ، پاد اندیشی ، نگاهش را متوجه تفاوت مفاهیم از تجربیات (یا واقعیات) میسازد .از این رو نقش پاد اندیشی برعکس منطق و روش ، بریدن از مفاهیم و « مجموعه مفاهیم و تصاویر = دستگاهها و عقاید » است . پاد اندیشی ، بجای ساختن و بنا کردن ، ویران میکند و بجای ی باقی نگاه داشتن و ساکن نگاه داشتن در یك مجموعه از مفاهیم » ، در پی رها ساختن انسان از آنهاست .

از طرفی پاداندیشی (دیالکتیك) طبق ماهیتش نمیخواهد منطقی دیگر جز منطق موجود بسازد و نمیخواهد چیزی مشابه با منطق که رقیب منطق بشود بسازد . پاد اندیشی، نمیخواهد منطقی دیگر که ضد منطق موجود است بسازد .کارمنطق و روش ، گستردن مفاهیم و استخراج تویه هایشان هست . منطق و روش ، بر شالوده ای از مفروضات و مسلمات و بدیهیات ، بنائی بالا میبرد .پاد اندیشی امکان جهش از یك مشت مفروضات و مسلمات و بدیهیات به یك مشت مفروضات و مسلمات و بدیهیات دیگر را فراهم میسازد

هنوز نایافته ، گم کردن

تفکری که همیشه پاد اندیش است ، همیشه یك اندیشه را نیافته، گم میکند . یك اندیشه در برابر نهادن یك مفهوم با یك تجربه (با یك واقعیت) پیدایش می یابد . واز آنجا که پاد اندیش ، همین همسانی مفهوم را با تجربه (یا با واقعیت)، غیر ممکن میشمارد ، بلافاصله آن اندیشه را رها میکند . **یك فکر ، پس از پیدایش ناگهانی ، چون امکان تثبیت شدن ندارد ، گم و ناپدید و به عبارت بهتر فراموش میشود** (قطعه نویسی ، تنها شکل ممکن چنین فکریست). با تثبیت همسانی و هم آهنگی میان مفهوم و تجربه واقعیت ، میتوان دوام ، به یك فکر و معرفت داد ، یا به سخنی دیگر ،میتوان آن را در یاد ، نگاه داشت .حافظه ، جایگاه معرفت میشود ، چون گوهر معرفت ، با دوامش در حافظه کار دارد . **معرفت ، هنگامی پیدایش می یابد که دوام بیابد** ، و این دوام را در تثبیت همسانی و هم آهنگی یك مشت مفاهیم و تصاویر ، با یك مشت تجربیات وواقعیات میتوان ایجاد کرد . آنچه را ما الهام یا وحی می نامیم ، در واقع همان درك پیوند آنی یك مفهوم با یك تجربه است . متفکرینی که « پاره اندیش » هستند ، به خوانندگان خود ، معرفت و معلومات نمیدهند ، وخواننده در این آذرخشهای فکری ، هنوز به معرفتی نرسیده آنرا از دست میدهد و فراموش میکند . خواننده ، موقعی احساس گرفتن اندیشه یا معرفت از متفکر میکند که او میان مشتی از مفاهیم و مشتی از تجربیات ، عینیتی ولو موقت فراهم آورد . برعکس ، موقعی که به پاد اندیشی پرداخت ، احساس گیجی و سردرگمی میکند ، چون نمیداند چه میگوید و چه میخواهد بگوید ، چون ازاین پس ، به او نه تنها معرفتی نمیدهد ، بلکه معرفتی را نیز که دارد از او میگیرد . از این رو پاد اندیشی از « روش معرفت یابی » جدا میشود . حرکت از سکون ، پاره میگردد . معرفتها ، قطعه های سکون و حافظه و ساختن میگردند، و دیالکتیك ، نقطه های « فشردگی جنبش = جهش » و فراموشی و ویرانسازی میگردد

.حرکت با سکون باهم نیستند ، بلکه درمیان سکونهای طولانی ، نقاطی قرار

دارند که ناگهان جنبشی بی اندازه ، صورت میگیرند .

معرفت ، نیاز به آغاز دارد

بر آنچه سفت و سخت است میتوان بنا کرد . در آغاز ، سخت ترین و سفت ترین فکرو یا تجربه و یا « آمیخته فکر و تجربه باهم » قرار دارد . منطق و روش ، میتوانند از آنچه مورد یقین است ،یا از آنچه تزلزل ناپذیر است ، بگسترند و یا بنا را بالا ببرند . اینست که هر معرفتی ، نیاز به جستن و یافتن و یا قراردادنِ آغازی سفت و سخت دارد. اگر آنرا نتواند بجوید و بیابد ، آنرا خود میسازد، یا همچون « پیش داده ، پیش یافته » ، موقتا می پذیرد .سفتی و سختی ، در واقع ، چیزی جز پیوند گسستنی ناپذیر میان یك مشت مفاهیم (یا تصاویر) با یك مشت از تجربیات نیست . « تجربه های بی واسطه و بی فاصله » ، همانند « ایده های بیواسطه » ، اینگونه پیش داده ها هستند . در این تجربه ها یا ایده ها ، تجربه و ایده چنان باهم آمیخته اند که باهم وحدت پیدا کرده اند . نه تنها همدیگر را تا خود آگاه میپوشانند (با هم عینیت دارند) بلکه باهم آمیخته اند و ازهم جدا ناپذیرند . در اینجا تجربه و فهم باهم یك وحدت را تشکیل میدهند .حال چه تجربه های نخستین خوانده شوند ، تجربه های یگانه با مفهومند . چه ایده ها ی نخستین خوانده شوند ، ایده های یگانه با تجربه هستند . در واقع ، « یقین » ، همین بیفاصلگی و بیواسطگی تجربه با مفهوم (یا با ایده) است . معرفت و نظریه ، منطق و روش ، درست بر این پیش داده ها میتوانند بگسترند یا بنا کنند . و پاد اندیشی ، درست ، چنین عینیت و آمیختگی را نمی پذیرد .بسیاری از دستگاههای فلسفی، در پی « تجربه های بیواسطه و بی فاصله » میگردند تا از آنجا آغاز کنند ، ولی در تجربه های بیواسطه و بیفاصله ، « فهم یا ایده » ، عین « تجربه یا واقعیت » هست .یقین ، پیامد این عینیت و آمیختگی است . دیالکتیك ، این بیواسطگی و بیفاصلگی را نمیشناسد . بی انطباقی (ناجور

بودن) مفهوم از واقعیات ، بی انطباقی فهم با تجربه است .
پاداندیشی ، بر این ناجور بودن همیشگی فهم و تجربه استوار است . برای جور ساختن و هم آهنگ ساختن این دو ، دستگاههای فلسفی و یا ادیان و عقاید ، به یکی اولویت (پیشی) میدهند و آنرا سر چشمه دیگری میدانند . بدینسان با دادن اصالت به یکی ، پاد اندیشی پایان می یابد و معرفت شروع میشود . تفکر منطقی و روشی ، نیاز به آغاز و پیشی دادن دارد، تا بسازد و بنا کند و به معرفت و تئوری برسد . تفکر دیالکتیکی (پاداندیشی) نیاز به « جا به جا ساختن پیشی ها دارد . یك اولویت و آغاز را ، بجای اولویت و آغازی دیگر می نهد . پاداندیشی ، جهش از آغازی به آغازی است و جا به جاساختن آغازی با آغازی دیگر است . همه آغازها ، فقط آغاز میمانند، هم آغازند و هم انجام .یك آن ، یك نقطه ، هم آغاز و هم انجامست .

ضد اندیشی (دیالکتیك) ، شکاف میاندازد

پاد اندیشی ، در « تجربه های بیواسطه و بیفاصله نخستین » ، یا در « ایده های پیشیافته » که هر معرفتی دوست میدارد از آن ها آغاز کند شکاف و فاصله میاندازد .فهم را از تجربه ، فاصله میدهد . ایده را از واقعیت دور میسازد . خودرا، از « خارج از خود » ، فاصله میدهد .جنبش ، همیشه رابطه دو جریان میباشد .
هر معرفتی که با آغازی سفت و محکم شروع میکند ، مجبور است آغازساکنی را بپذیردکه سرچشمه همه حرکتهاست . سفتی و سختی که متلازم با سکونست و باید از آن همه افکار دیگر سرچشمه بگیرد ، مبدء همه جنبشهای فکری شناخته میشود . معرفت ، این تناقض را نقطه آغازش میسازد . مبدء ، مطلقا ساکن و تغییر ناپذیری است که یقین آور است ، و در عین حال سرچشمه همه حرکتهاست .آغاز ، بیحرکتست ولی باید سرچشمه حرکت باشد .

ولی این آغاز ، بخودی خود ایجاد هیچ فکری نمیکند و خودرا نمیگسترد و از خود نمیسازد ، بلکه نیاز به منطق و روش دارد که آنرا به حرکت در آورد . نیاز به یقین در معرفت ، نیاز « به آغاز از آنچه ساکن و ثابت است » میباشد . منطق و روش ، این یقین را در گسترش ، دست بدست میدهند . آغاز هائی که با فشار و فوران گوهری و درونی ، خود را میگسترند ، و بخودی خود گسترده میشوند ، با این آغازها فرق دارند . منطق و روش ، برای آن آغازهائیست که این فشار و ضرورت درونی و گوهری را ندارند ، و اگر به خود گذاشته شوند ، در خود ، میمانند .

انسان در اثر همین نیاز به یقین در معرفت ، « آنچه را جامعه مستقیما به اومیدهد » مورد یقین قرار میدهد .ولی پاد اندیشی به « یقینی که متلازم با سکون و دوامست » بد بینست . » آنچه در جامعه تثبیت شده است ، در افکار و مفاهیم و تصاویر ، ثابت و ساکن شده است » دور انداخته میشود .

او تفکر را از اختلاف میان فهم خود و تجربه بیواسطه اش از اجتماع شروع میکند .او در همان تجربیات یا اندیشه های بدیهی و مسلم و معتبر اجتماع ، تضاد و تباین می بیند .میان « تجربیات و واقعیاتی که روی میدهد » و « افکار و عقاید اجتماعی » ناجوری و نا هم آهنگی می یابد.

افکار و عقاید حاکم یا معتبر در اجتماع به هیچ روی انعکاس صحیح از تجربیات از واقعیات اجتماعی نیستند که بتوان آنهارا همچون پیش داده های (مفروضات و مسلمات) معرفت بکار گرفت و برآن با آرامش خاطر بنا کرد .

همچنین میان افکار و عقایدی که از رهبران فکری و سیاسی و دینی میگیرد با تجربیات آنها از واقعیات شکاف خوردگی هست . برای رفع این دردسر هست که میانگارد بازگشت به « تجربیات مستقیم و بی واسطه و بیفاصله خود از واقعیات » برای ساختن بنای معرفت یا دستگاه فکری و فلسفی خود بهترین راهست که باز متوجه اشتباه خود میگردد و همان شکافتگی و ناجوری را میان فهم و تجربه خود می یابد . و این تجربه های مستقیم و بی فاصله ، همه « خود گسترند » ، روند فورانی گوهری در گسترش دارند و منتظر یاری از

منطق و روش نمی نشینند . منطق و روش ، موقعی به تلاش میافتد که این « دوره فورانی ذاتی تجربه های مستقیم و بیواسطه » پایان یافته است ، یا از شدت فورانش کاسته شده است .

ایجاد تضاد در اثر برابر سازی

ما چیزی را میشناسیم ، موقعی که با آن آشنا باشیم ، وعین آن باشیم . به کلمه عینیت ، دو معنای گوناگون داده میشود که نباید با هم مشتبه ساخت ، ولی همیشه با هم مشتبه ساخته شده اند . یکی معنا آنست که دو چیز برابر باهمند ، همدیگر را سراپا میپوشانند (سراپا روی همدیگر میافتند) .
معنای دوم آنست که دوچیز ، یك چیزند ، باهم یکی هستند . از آنجا که معرفت انسان ، براین خرافه بنا شده است که هر چیزه و پدیده ای را هنگامی میشناسد که عین آن بشود (۱ ـ همانند آن بشود ولی چیز دیگر بماند ۲ ـ با آن ، چنان بیامیزد که غیر از دیگری نباشد) ، از این رو همیشه برای شناختن ، در صدد عینیت دادن خود با چیزی ، یا عینیت دادن یك چیز بیگانه با چیزی که میشناخته است و با آن آشنا ست ، بوده است . این چالش برای « همانند و برابر سازی » و « برای دو چیزی را که غیر ازهمند ، یك چیز ساختن » ، سبب ایجاد اضداد از دو چیز مساوی و برابر ساخته شده ، از دو چیزی که در یك چیز باید محو گردند ، شده است . انسان میکوشد ، خود را (بودش را) با نمودهایش (اندیشه ها و اعمال و احساساتش) که از هم متفاوتند یکی بسازد (عینیت به معنای وحدت) ، از این رو آنهارا به ضدیت باهمدیگر میکشاند . انسان میکوشد پدیده هاو نمود های یك چیز (باشنده ای) را که غیر از همدیگر ند (همدیگر را نمی پوشانند ، باهم ناجورند) عین بودشان بداند . و این فشار به برابر (مساوی) سازی و یگانه سازی ، سبب ضد شدن آنها با همدیگر میگردد . معرفت ، همانسان که از سوئی اشیاء

و رویدادها را با هم مساوی میسازد تا آنهارا بشناسد (تا مفهومات کلی بسازد) ، همانسان ، بسیاری از اشیاء و رویداد ها متضاد با هم میسازد . **عین هم ساختن ، متلازم « ضد هم ساختن » است** . عینیت با تضاد ، باهم پیدایش می یابند و با هم از میان میروند .

چگونه از « اشتباه» ،« گناه » ساخته شد ؟

انسان از « آنچه ضد با اوست » ، درد میبرد و عذاب میکشد . زدودن و کاستن اضداد در پیرامون خود ، برای نداشتن درد و عذابست . انسان از « فکر متضاد با افکارش » نیز درد میبرد . برخورد با یك اندیشه بیگانه ، وقتی از بیگانگی ، احساس تضاد داشته باشد ، در انسان درد میافریند .از این رو نیز انسان اندیشه دیگر را می شکیبد ، تحمل میکند .
هزاه ها « سوائق و التهابات انسان» ، یا « اعمال اشتباه و زیان آور انسان » ، انسان را ناراحت میساختند ، اما عذاب آور و شکنجه دهنده ، نبودند . سوائق و التهابات و اعمال او غیر از او بودند ، اما ضد او نبودند . با مفهوم « گناه » ، شهوات و اعمال اشتباه ، گناه شدند ، ضد او شدند . با این اندیشه که « روح » او ، ویژگی خدائی دارد ، و از خداست ، تفاوت میان « حواس و سوائق و اعمال او » با « روح او » ، بی نهایت زیاد میشد . دیگر بودن ، تبدیل به ضد بودن میشد . اشتباه بودن یا زیان آور بودن آنها برای انسان ، به نظر نمی آمدند ، بلکه روح او را از علوّ خدائیش ، به حضیض ناپاکی و تیرگی میکشاندند . نمودها و پدیده های خود (اعمال و احساسات و عواطف و افکار خود) ، دشمن ضد خود شدند . پیدایش هر نمود و پدیده ای ، دیگر شدن خود در نمودهایش و پدیده هایش هست . در روند « دیگر شدن و دیگری شدن » ، انسان میتواند اندیشه های خود ، کردارهای خود ، احساسات و عواطف خود را بشناسد .

در میان دو ضد ، ماندن

خرد ، با ضد شدن یك پدیده یا اندیشه یا مفهوم ، با پدیده و اندیشه و مفهوم دیگری کار دارد . وقتی دو مفهوم یا دو اندیشه یا دوپدیده باهم ضد میشوند ، راه چاره آنست که از ضدیت آنها کاست تا « به حالت دیگر بودن » در آیند و نیاز به ایجاد یگانگی (عینیت آن دو باهم) در یك سنتز یا « گرفتن میانگین آن دو » نباشد . در خرد ، « روند ضد شدن » وارونه ساخته میشود . خرد ، از دو ضد ، دو چیز ناهمگو ن باهم میسازد . ولی اگر پس از ضد شدن ، آن دو ، در همان حالت از آن پس پایدار بمانند ، آنها با هم ضد **هستند** . آن دو ، تغییر به دو **باشنده ضد** باهم ، می یابند . آن دو ، راه تحول بازگشتی را به خود می بندند . عقل از این پس با « ضد باشی » و « ضد باشندگان » کار دارد . عقل از این پس با « ضد بودن » ، نه با « ضدشدن » کار دارد (ضد ، یك مفهوم شده است و همیشه با خود عینیت دارد ، یعنی ضد ، پایدار شده است) .

همچنین عقل ، در میان یك جفت ضد ، در بند میماند . در حالیکه « یك جفت ضد » را باید رها کرد و بسراغ « جفت دیگری از اضداد » رفت . پاد اندیشی ، اگر با « ضد باشندگان » کار داشته باشد ، و نخواهد « ضد باشنده » را به « ضد شده بکاهد » و طبعا « امکان کاسته شدن در ضدیت » را باز نگاه دارد ، باید یك جفت ضد را جانشین یك جفت دیگر ضد سازد ، تا پدیده ها را بدور مقولات تازه دیگر گرد آوری کند . سکنی گزیدن و ماندگار شدن عقل در یك جفت یا چند جفت ضد ، ترك پاد اندیشی است . نه در اضداد اندیشیدن ، بلکه جنبش از یك جفت از اضداد به جفت دیگر اضداد ، **فرعی ساختن یك جفت از اضداد** ، و اساسی ساختن جفت دیگری از اضداد ، پاد اندیشی است . برای عقلی که همیشه یك جفت ضد ، بنیادی میماند ، پاد اندیشی، غیر ممکنست .

در آغاز ، فقط اضداد بودند

در تفکر هگلی ، « روندِ دوتا شدن » ، سر چشمه نیاز فلسفی است . آغاز ، وحدت بوده است و روند دوتا شدن ، دوگانه و دو گونه شدن ، نیاز به اندیشیدن فلسفی را پدید میآورد . ولی در تفکر باستانی ایران ، وظیفه و نیاز خرد در اندیشیدن ، پیوستن و آمیختن اضداد باهمست ، بی آنکه بخواهد آن دو را باز به وجودی واحد تقلیل بدهد . برای ایرانی در آغاز ، اضدادند ، مسئله خرد و اندیشیدن ، کوشش ابدی برای از سر به هم پیوستن و آمیختن اضدادیست که **هیچگاه با هم یکی نمیشوند** . دوتا شدنِ وحدت ، نیاز به وحدت دادن آنرا برای تفکر فراهم نمی آورد ، وظیفه خرد ، اندیشیدن برای پیوند دادن اضدادِ کاهش ناپذیربه یك وحدتند . اضداد ، در اثر عمل شر و گناهی پیدایش نیافته . دو تا شدن ، نخستین جنبش نیست ، بلکه « به هم آمیختن اضداد » ، نخستین جنبش است . آفرینش از دوتا شدن و شکاف خوردن ، از **انحطاط وحدت به کثرت** آغاز نشده است .
خرد میتواند حتی آنچه را باهم ضد هستند (ضد باشندگان) را به هم پیوند دهد . اندیشیدن ، باز گشت دادن دو چیز پاره ازهم ، به وحدت نخستینش نیست ، بلکه پیوند دادن دو ضد وحدت ناپذیر ، برای آفرینش تازه ایست .

خرد ،
درستیزش اضداد باهم ،آفریننده میشود

انسانی و فرهنگی هست که در برخورد مفاهیم متضاد ، افکار متضاد ، اصول و فلسفه ها و ادیان و ایدئولوژیهای متضاد ، گیر میافتد و در دام آنها بندی میماند ، انسان و فرهنگی هم هست که در جنبش میان همین اضداد ، گسترده و نیرومند میشود ، و با لاخره انسان و فرهنگی هم هست که در جنبش میان

همین اضداد ، وراء آن اضداد میرود و آن اضداد ، او را پابند و گرفتار نمیسازند . و انسان و فرهنگی هم هست که در برخورد همین اضداد به هم ، آفریننده میشود و نیاز به برخورد همه اضداد دارد تا بیافریند .

اضداد (فکری ، اجتماعی ، سیاسی ، دینی) ، انسان (خرد) و فرهنگ را آفریننده میسازند . تفکر ایرانی پیش از زرتشت چنین باوری از برخوردِ اضداد باهم داشت . تصوف ، دوباره کشف کرد که خرد ر برخورد با اضداد (کفر و دین و ......) به وراء کفر و دین (عقاید) کشیده و رانده میشود و از دست عقاید ، رهائی می یابد و حقیقت ، در هیچکدام از عقاید (کفر و دین) نیست ، بلکه در جنبشیست که انسان از برخورد این اضداد بوراء آنها پیدا میکند .

خردیکه میان مفاهیم یا فلسفه ها و اصول و عقاید ، اسیر و گیج و پریشان میماند ، از تضاد ، اکراه و نفرت دارد ، و در حذف یکی از آنها (یا در سرکوبی و تحقیر و نادیده گیری یکی از آنها) میکوشد خود را از این گرفتاری نجات دهد .

خردیکه از جنبش میان اضداد به وراء اضداد میرود و به هر دوضد ، نه این و نه آن میگوید ، در برابر « **افق بی نهایتی از امکانات** » قرار میگیرد و اگر این وضعیت همیشه ادامه بیابد ، وراء اضداد برای او دامنه ای از خلاء و هیچی و پوچی میماند ، و اگر به یکی از آن دو ضد بر نگردد ، به این مصالحه میرسد که « هم این و هم آن » را بپذیرد . گاهی این و گاهی آن ، برای او پاسخ حقیقی به سئوالات زندگی و اجتماع میدهند .

ولی « معیاری » که معلوم کند کدام گاه این ، بکار میآید و کدام گاه آن یك ، بکار میآید ، در دسترس او نیست . اینست که از فلسفه « هم این و هم آن » ، هر کسی طبق امیال و منافع و قدرتخواهیش سود میبرد .

عقل که نیاز به اعتماد و اطمینان دارد ، خواه ناخواه از نوسان میان اضداد و از گیجی و پریشانی و دربدری میان آنها می پرهیزد و حقیقت را در یکی از دو ضد (دو راه ، دو فلسفه ، دو دین ، دو اخلاق ، دو ایدئولوژی ، دو

مسلك) میداند و ضد دیگر را « عاری از حقیقت » و « ضد حقیقت » میداند و آنرا انکار و نفی و رد میکند .

بشر بطور کلی دوست دارد که « غیر دیالکتیکی » زندگی بکند . میکوشد در یك فلسفه ، در یك ایدئولوژی ، در یك دین ، در یك اخلاق ، تا میتواند بماند ، ولی این زندگانی « نا پاد اندیش » سبب میشود که گذر از یك دین به دین دیگر ، یا از یك دین به یك فلسفه و ایدئولوژی ، یا از یك ایدئولوژی ، با خود ضرورت انقلاب را میآورد .

وراء عقیده و فلسفه و دین و ایدئولوژی خود رفتن ، که در پاد اندیشی یك جنبش عادی است ، یك جنبش فوق العاده ، یك رستاخیز ، یك معجزه ، یك انقلاب میشود .

دیالوگ و دیالکتیك
گفتگو ، و پاد اندیشی

آنچه باید در برخورد دو خرد در دوشخص در گفتگو انجام داده شود ، در یك شخص نیز میتواند انجام بپذیرد . یك فرد ، میتواند در خود ، نقش دو شخص متضاد را بازی کند ، یا به سخنی بهتر میتواند در خود ، دو شخص متضاد باشد ، میتواند دو آگاهبود متضاد داشته باشد .

دیالوگ را میتواند بدرون خود بیاورد ، و خود ، در آن واحد ، دو گونه آگاهبود در برخورد با هر چیزی داشته باشد . با داشتن دو شخص متضاد در خود ، قدرت باز بودن و پذیرفتن فکر دیگری ، « از عقیده و افکار خود بسهولت و آسانی گذشتن ، و از همدیگر انگیخته شدن » ، بی نهایت میافزاید . دیالکتیك فکری در یك نفر ، جای دیالوگ دونفرباهم را میگیرد . خود در هر آنی ، هر دو آگاهبود متضاد هم را دارد . از این رو دشمنی و بیگانگی و کینه (بستگی مطلقِ هر عقیده و فلسفه و آگاهبودی ، در برابر عقیده و فلسفه و آگاهبود دیگر) از میان بر داشته میشود .

مرزبندی میان افکار و عقاید ، سبب دیوار سازی همه جانبه هر یك بدور خود ، برای عدم هر گونه ارتباطی با دیگری نمیگردد .

تجربه پادی از حقیقت و از خود ، « تصوف وپاد اندیشی »

تصوف در ایران ، هم از حقیقت (و حق) هم از « خود » تجربه پادی داشت . و میکوشید « خو د » را از ستیزش و آمیزش اضدادی که در حقیقت (یا در حق) می یافت ، بشناسد . حقیقت و خود ، برای او « چند تُو » بودند ، نه « یك تو » ، و آنچه « یك تو » است میتوان با منطق و روش عقلی گسترد ، ولی آنچه « چند تو » است ، فقط در پاد اندیشی میتوان آنرا « با اشاره ، نشان داد » .

« چند تُو » بودن حقیقت و خود ، سبب میشد که برخورد با آنها ، همیشه روبرو با درك ناگهانی اضداد و ستیزش و آمیزش آنها باهم بود .

برای صوفی ، **انسان با « خود » ، عینیت نداشت** . آگاهی از خود ، آگاه شدن از « کلیت انسان » نبود .

این بود که « **با خود بودن** » ، **انسان را درباره کل انسانی اش ، به اشتباه میاندازد** . او « خود » را با « تمامیت هستی اش » ، مشتبه میسازد .

او **این تمامیت هستی** را در برابر « خود » ، **بیخود** می نامید . بیخودی ، چنانکه بعضی از اهل تصوف پنداشتند ، از بین بردن خود نبود . درحالیکه ما تمامیت انسان را خود میانگاشتیم ، بیرون رفتن از خود ، و گام گذاشتن در دامنه پهناور هستی انسانی ، یك اقدام متضاد با خود می نمود ، مانند آن بود که ما « بی خود میشویم » ، در حالیکه « **بیخود** » ، به عبارتی بهتر ، « **خود بزرگ** » **انسان** بود . ولی میان این دو قسمت از هستی انسان ، اختلافی سترگ بود که همیشه شکل تضاد میگرفت .

آوردن غزلی از مولوی این نکته را روشن میسازد .

انسان ، در این شعر ، « **باد** » ، یا « **دریا** » ، یا « **روز** » یا « **مرغ پرنده** » است ، و « خود » ، و « دین یا عقیده » ، مانند « خانه » یا « جوی آب » یا « لانه » ایست .

و باد ، در خانه نمیگنجد ، و بحر ، در جوی آب نمیگنجد ، وروز را نمیتوان پوشید و مرغ پروازی را نمیتوان « لانه نشین » کرد . در اینجا بخوبی میتوان دید که « **محدویت و هستی خود** » **با** « **محدودیت و تنگی عقیده** » ، **بستگی دارد** . انسان در عینیت دادن « خود » با عقیده ودینی ، و طبعاً « تنگ ساختن هستی اش » ، خود میشود ، و دامنه پهناور هستی اش را نمیشناسد و گم میکند .

از این رو میتوان دید که **حقیقت در هر شکلی که میگیرد (عقیده و دین و مکتب فلسفی) ، تضاد ی همانند خود و بیخودی را پیدا میکند** . حقیقت در عقیده و دین ، در تنگنا میافتد ، و جَستن از تنگناست که مارا با حقیقت روبرو میسازد .

در عقیده و دین و جهان بینی ، ما تجربه بسیارتنگی از حقیقت داریم . عینیت دادن حقیقت با دین یا عقیده یا جهان بینی ، سبب گم کردن حقیقت در پهنای دریاگونه اش میشود ، و چون ما این پهنه را درآن عینیت ، از حقیقت نمیدانیم ، آنرا برضد حقیقت میشناسیم .

درین خانه ، کژی ای دل گهی راست — برون رو ، هی ، که خانه خانه ماست
چو بادی تو ، گهی گرم و گهی سرد — رو آنجا که نه گرما و نه سرماست
تو خواهی که مرا مستور داری — منم روز و ، همیشه روز ، رسواست
تو میرابی که برجو حکم داری — بجو اندر نگنجد جان که در یاست
تو پرو بال داری ، مرغ واری — بپر و بال ، مردان را چه پرواست ؟
بحمد الله بعشق او بجستیم — ازین تنگی که « محراب » و « چلیپا » ست

هرچند که تصوف در اشعار ، همیشه تصویر اسطوره ای را نگاه میدارد و از « حق » به عنوان یك تصویر و خیال ، سخن میگوید ، و کمتر از مفهوم ِ «

حقیقت » میگوید ، ولی صوفی هم در ستیزش و آمیزش اسطوره و فلسفه گیر است، و از« همانباشی حق با حقیقت ، یا « تصویر با مفهوم » به « ناهمانی حق با حقیقت » میگذرد، و باز جنبشی واژونه کرده ، و از « ناهمانی حق با حقیقت » ، به « همانی حق با حقیقت » ، باز میگردد .
چون در مفهوم فلسفی حقیقت ، معرفتی گسترشی بر شالوده تساوی در مفهوم ، می یابد که زندگی را نابود میسازد . و باز به انگاشت و خیالِ حق باز میگردد ، که معرفتی انگیزشی میماند که زندگی و جوش و شادی و رقص و آهنگ و جنبش میآفریند .
خدا ، در خیالهائی که ما از او داریم یك تجربه انگیزشی میماند ، برعکس معرفت تئولوژیکی که آخوندها از خدا بر بنیاد منطق و روش عقلی از تصاویر دینی بیرون میآورند (تساوی انگاشتها با مفاهیم) ، یك معرفت گسترشی از خدا یا از حقیقت میشود که به پوچی (قیل و قال) و نازائی میکشد (هیچکس را نمیانگیزد ، بلکه ویژگیش همان ملال آوردن و افسردن است) .
ما در این کتاب نمیخواهیم نشان دهیم که این یا آن صوفی چه گفتند، بلکه از تجربه های گوناگون یادی آنها ، بطور نمونه های برجسته یا روشن ، برای یاد اندیشی بهره می بریم .
چون آنها از این تجربیات یادی و یاد اندیشیهای خود ، یك روش یا دستگاه نسبتا منظم فلسفی فراهم نیاورده اند ، بلکه این تجربیات یادی و یاد اندیشیها ، فراوان و درهم ریخته و لی نابسامانست ، واکنون زمان آنست که به این پراکندگیها ، تا اندازه ای شکل بدهیم و از ابهامات و مه آلودگیهای عرفانی بیرون آوریم ، و آنهارا تاممکنست فلسفی و روشنتر سازیم .

گریز و آن (مفهوم حقیقت در تصوف)

یاد اندیشی تصوف ، این پیامد را دارد که حقیقت ، با هیچ چیزی ، عینیت مداوم (همانباشی پایدار) نمی یابد . حقیقت با چیزی ، با شخصی ،

بامفهومی ، با خیالی ، با واژه ای ، عینیت آنی می یابد .
یك پدیده یا شخص یا واژه یا اصطلاح یا خیال یا چیز یا رویداد ، با حقیقت ، فقط در آنی، میتواند عینیت داشته باشد . یك پدیده در آنی ، همان حقیقت هست . ستیزش و تنش اضداد (پادها) ، را نمیتوان دریك آمیختگی (آمیغ = سنتز) ، پایدارو ثابت و ایستا ساخت . به همینسان ، انسان با هیچ خودی ، عینیت مداوم (همانباشی پایدار) ندارد . انسان ، در آنچه « خود » میداند ، فقط یك آن هست . هیچ خودی از انسان ، همان انسان نیست . انسان را در تمامیتش هیچگاه نباید با « آنچه خود او میداند یا دیگران خوداو میدانند و میشمرند » عینیت داد . این سراندیشه ، پیامدهای گسترده ای در روانشناسی و حقوق و قوانین و تفکرات اجتماعی و سیاسی دارد . هیچ دستگاه قدرتی (چه دینی ، چه سیاسی ، ....) نمیتواند در عینیت دادن خود با حقیقت ، حقانیت (legitimacy) برای خود ایجاد کند ، چون او فقط میتواند دریك آن با حقیقت عینیت داشته باشد ، ولی به هیچ روی نمیتواند ادعای « عینیت مداوم » بکند .

عینیت (همانباشی) ، فقط یك آن است

تصوف ، عینیت (همانباشی) را بکلی نفی نمیکند ، و اصل ناهمانی را یکجا بجای اصل همانباشی نمیگذارد ، بلکه عینیت را محدود به یك لحظه (آن) میکند . **همانباشی ، برقی و ناگهانی است** .
مسئله بنیادی عینیت ها اینست که « آنچه در لحظه ای باهم عینیت دارند » ، سپس از آن « لحظه و آن » ، « **عینیتِ پایدار و پیوسته** » ساخته میشود . از برابری نقطه ای ، یك تساوی خطی و سطحی ساخته میشود . تساوی پایدار و تساوی کلی ، همیشه **ساختگی** است .
آنچه در لحظه ای ، عین همدیگرند ، باهم عینیت پایدار ندارند . از عینیت آنی و گذرا و ناگهانی ، به این پیامد نمیتوان رسید که عینیت همیشگی ،

وجود دارد . ولی این عینیت آنی ، **تجربه ای اصیل از حقیقت یا « هستی انسان » بجا میگذارد** که با وجودِ « **ناگسترده** و **تاریک بودنش** » ، مارا در تفکر و جستجو و کورمالیِ گسترشیِ بعدی ، **راهنمائی** میکند . (**راهنمائی کشش و رانشی نه راهنمائی بینشی و دانشی**) . مولوی آنرا « نظر اول » میخواند .

اول نظر ارچه سرسری بود   سر مایه و اصل دلبری بود

این همانباشی با « حقیقت » یا با « هستی و گوهر فرد انسانی » ، در یك آن ، نخستین آگاهی و بینش است ، که هرچند سرسری (غافلگیرانه) میگذرد و گم میشود ، ولی سرمایه واصل « معرفت گسترشی » ما میشود . ما آنرا نمی بینیم تا بسوی آن برویم ، بلکه ما کورکورانه این سو و آنسو میرویم ، ولی آن تجربه ، مارا بسوی حقیقت یا خود میکشد یا میراند . مارا از لغزشها و گمراهیها و دورافتادگیها ، از سر بسو و راستای درست میکشاند و میراند . در راهنمائی کششی و رانشی که با کورمالی و جستجو درتاریکی بستگی دارد ، یقین از این سویابی شگفت انگیز هست . در حالیکه در راهنمائی بینشی ، باید خود را بطور ارادی ، در راستا و سوی شناخت یا راهبر قرار داد . اینست که راهنمای کششی و رانشی ، نیاز به راهبر و معرفت و ایدئولوژی ندارد .

تجربه و معرفت مستقیم و بی میانجی ،همیشه آذرخشی است
چگونه تجربه برق آسای دینی پیمبران ، تقلیل به علم تخصصی آخوندها می یابد ؟

برترین آزمونها و آگاهی های انسان از حقیقت و « هستی اش » ، آنی و ناگهانی و برقی و گذرا هستند ، نه آگاهیهای گسترشی ، و در این آزمونها و

آگاهیهاست که او بی میانجی و مستقیم با حقیقت یا با هستی اش پیوند می یابد . **معرفت بی میانجی و مستقیم ، آنی و ناگهانی و برق آساست** . حقیقت و « هستی گوهری ما » ، آزادند و هیچگاه از هیچ معرفتی تصرف پذیر نیستند . تصوف این « تجربه های برق آسا و آنی و ناگهانی » را ، بنیاد تجربیات انسان ، و عالیترین تجربیات انسان دانست . درست در تضاد با فقها و علمای دین و شرع ، که برق آسائی را کم کم از تجربیات دینی میزدایند ، و به یك معرفت گسترشیِ یکدست ، کاهش میدهند . دین که در تجربیات نخستیتن بنیاد گذار هر دینی ، تجربیات آنی و ناگهانی و بی میانجی و مستقیم و برق آساست ، بکلی فراموش میگردد ، و سپس در دست آخوندهای آن دین ، علم و تخصص میگردد . **دین شناسی** ، جای « **تجربه اصیل دینی** » را میگیرد ، و بمراتب بیشتر از تجربیات اصیل دینی ، ارزش و احترام و اعتبار پیدامیکند . و تباهی و افت دین از همین جا آغاز میگردد .

گمان تیزرو ، درپیِ خیالهای حقیقت

از آنجا که حقیقت ، گریزپا ست ، بنا براین با عینیت خرد (مفاهیم اندیشیدن) که بر « ایستائی تساوی » استوار است ، بدشواری میتوان آنرا دریافت . از این رو خیال و گمان ، بیشتر امکان پیگیری حقیقت را میدهد . در اشعار مولوی می بینیم که یکی از ویژگیهای بنیادی « **گمان** » ، تیز روی آنست . با آنکه حقیقت ، گریزپا تر و جنبانده تر است ، ولی گمان با تیزپائیش ، میتواند مارا بیشتر در یافت حقیقت یاری دهد .

نه پیك تیزرو اندر وجود « مرغ گمانست »
یقین بدان که یقین وار ، از گمان بگیریزد

باز در شعر دیگر در سرعتِ « سیر گمان » در معرفت ، مولوی میآورد ،

گمان عارف در معرفت چو سیر کند   هزار اختر و مه اندر آن گمان نرسد

همانسان « خیال دوست یا خیال حقیقت » ، وحشی سان میرمد ،
خیال خوب تو ، چون وحشیان زمن برمد
که صورتیست تن بنده ، دست و پا دارد
ما هر نقشی از او میکشیم ، یا در پی هر نشانی ازاو که میرویم ، بلافاصله ازآن نقش و ازآن نشان میگریزد
چنان گریزد از تو که گر نویسی نقشش
زلوح ، نقش بپرد ، زدل ، نشان بگریزد
این بی مسکنی و بیوطنی خیال ، که تیزروی او باشد ،
آن خیالی که ضمیر ، اوطان اوست پاش را مسکن و ، با جا چه کار ؟
مسکن خیال ، پا ی اوست (جنبش ، گوهر خیالست)
از جهان حقیقت ، مصورات می پرند (صد هزاران مرغ) ، و با خیالست که باید بدنبالشان شتافت نه با اندیشه ، در غزلی که مولوی در باره اندیشه میگوید ، این ویژگی گمان و خیال دربرابر اندیشه ، آشکار میشود . پس از آنکه ازاندیشه بعنوان سرچشمه درد ، سخن میگوید :
آن کوی را نگر ، که پرد زو مصورات
وان جوی را ، کزو شد ، گردنده چرخ ، پیر
خوش از عدم همی پرد این صد هزار مرغ
از یك کمان همی جهد این صد هزار تیر
اندر عدم نماید ، هر لحظه ، صورتی تا این خیالبافان بشتابند در مسیر
در برابر سرشاری بی اندازه صورتها و تندی پروازشان ، خیال لازمست . جائیکه تندی پرواز و عدم آسائی خیال دوست ، امکان معرفت را از راه اندیشه ، ناچیز میسازد ، باید از گمان ، بهره برد . و از این خیالست که امکان پیوند با حقیقت هست
خیال دوست بیاورد سوی من جامی
که گیر باده خاص ، و زخاص و عام مترس
هرچه بود آن خیال ، گردد روزی وصال چند خیال عدم ، آمد در هست ، دوش

دیالکتیک آلمانی
وآغازی نو برای دیالکتیک ایرانی

در تفکرات یاد اندیشان آلمان ، به آن میماند که ، تفکر با آنها آغاز میشود ، و آنها در سپیده دم معرفت در تاریخ قرار دارند ، و آنها هستند که نخستین باردست به کار شناختن میشوند . اگر سخن خودرا بدینسان آغاز میکردند که « **وظیفه یاد اندیش است که همیشه معرفت و اندیشیدن را از نو آغاز کند** » ، آنگاه ، مسئله فرق میکرد .

اگر بر شالوده گفتار آنها ، شناختن را در « عینیت یافتن شناسنده با شناختنی » ممکن بدانیم ، و تنها شناختنی شدنیها را ، چیزی بیرون از شناسنده بدانیم (واقعیت ، ماده ، برونسو ، **برونه**) آنگاه شناختن ، و شناختکرد (کاربستن شناخته) هردو ، یك روندِ **ساختن و تحمیل کردن** است .چون ، در معرفت ، **واقعیت یا برونه** ، عینِ اندیشه در درونه ساخته میشود ، یا در کار برد آن اندیشه ، **واقعیت و ماده و روابط ، عینِ اندیشه ساخته میشود . تساوی در عینیت ، میان شناسنده و شناختنی ، ساختنی است نه وجودی . آنچه هست ، با وجود همه** تلاشهای معرفتی ، به اندیشه ها و مفاهیم ما کاهش نمی یابند ، یا با آنها یکی نمیشوند ، بلکه معرفت ، چیز خارجی را عین خود میسازد ، در خود می بلعد . در معرفت ، ما عین چیزی نمیشویم ، بلکه ما در اندیشه خود ، چیزهارا می بلعیم .

همه معرفتهائی که فقط بر بنیاد عینیت مداوم مفاهیمی با واقعیات و پدیده ها و پیونده هائی گستردنی (واثبات کردنی) ایجاد میشوند ، همیشه ساختگی و تحمیلی هستند ، ولو آنکه انسان همیشه این ساختگی بودن و تحمیلی بودنِ معرفت خودرا ، **آرمانی سازد** ، و آنرا بازتاب آئینه وار چیزها بداند . **عینیت آئینه ای ، آرمانیست از معرفت** ، درست

برضد گوهر واقعی معرفت ما .بنا براین ما معرفت خود را به هیچوجه دربرخورد مستقیم با طبیعت و جهان و محسوسات و رویدادها آغاز نمیکنیم ، **بلکه ما در برخورد با یك مشت از « معرفت های ساختگی و تحمیلی » ، روند اندیشیدن و شناختن را آغاز میکنیم .**

شناختن موقعی در ما آغاز میشود که ما با معرفت خود ، که مشتی از این معرفتهای ساختگی و تحمیلیست که ایده آلی ساخته شده اند ، خود را در تضاد ، ببینیم . میان ما در تلاش برای تجربه و معرفت مستقیم و هر چیزی (و هر پیوند و رویداد و پدیده ای) ، آگاهانه یا نا آگاهانه ، این معرفتهای ساختگی قرار گرفته اند . مسئله بنیادی ، دیالکتیكِ درونه با برونه نیست ، بلکه دیالکتیك اضداد سه گانه اند .

اضداد ، سه جزء اند نه دوجزء . **سه چیز ، همزمان باهم ضدند** . و این سه گونه اضداد هست که یك گشت و برگشت پیوسته در هر سه باید داشت

سه گونه تضاد باهم :

۱ـ تضاد شناسنده با معرفتهای موجود

۲ ـ تضاد شناختنی با معرفتهای موجود

۳ ـ تضاد شناسنده با شناختنی

واین سه گونه تضاد ، باید همیشه باهم ، طرح و اندیشیده شوند ، نه اینکه تفکر به تضادِ میان شناسنده و شناختنی (**درونه ـ برونه** objekt - subjekt) کاهش یابد . تفکر ایرانی در تصوف ، بیشتر به تضاد میان شناسنده و معرفتهای موجود (ادیان و عقاید و مکاتب فلسفی) روکرد .

طبعا اگر بجای « معرفت های موجود » ، زبان را بگذاریم ، همین پاد اندیشی « سه پاده » یا « سه ضده » را خواهیم داشت، چون زبان هم وسیله معرفت و اندیشیدن نیست ، بلکه خود هم معرفتست

: ۱ـ شناسنده ۲ ـ شناختنی ۳ ـ زبان

۱ـ تضاد شناسنده با شناختنی

۲ ـ تضاد شناسنده با زبان

رابطه واقعیت با اندیشه (برونه با درونه)، رابطهَ انگیزشی ـ پیدایشی است ، نه رابطه عینیت

واقعیت ، هیچگاه در اندیشه ، بازتابیده نمیشود که با آن عینیت و برابری داشته باشد . واقعیت ، گاه گاه ، اندیشیدن را میانگیزد و تخمیر میکند و اندیشه ای که در روند اندیشیدن میزاید یا پدیدار میشود ، از انگیزه ناچیزی است که از واقعیت گرفته ، و تحولات فراوان یافته تا در اندیشه ای ، پیدایش یافته است . اندیشه ای که از واقعیتی در ما پیدایش یافته ، یك بازتاب آئینه ای ساده و فیزیکی نیست ، بلکه **واقعیت ، موقعی اندیشه ای در ما پدید میآورد که روند اندیشیدن ما را به تخمیر بیانگیزد .** اینست که همان واقعیت، روند اندیشیدن دیگری را نمیانگیزد (در دیگری بطور علّی خالص اثر میگذارد) و در او ، اندیشه ای نیز پیدایش نمی یابد . « اندیشه بازتابیده » ، اندیشه مرده ایست که در آموختن و تکرار و عادت ، بطور غیر مستقیم و با میانجی(نه بی میانجی و سر راست از واقعیت) ، به کسی انتقال داده میشود .

تحمیلِ مفهوم « تضاد حقیقت با دروغ » به تضادَ مکاتبَ فلسفی باهمدیگر

مردم بدان خو کرده اند که تضادی را که میان دو مفهوم حقیقت و دروغ (یا حقیقت و باطل) احساس میکنند ، به بسیاری از اختلافهای میان چیزها یا

پدیده ها تحمیل کنند . دو چیز که با هم مختلفند ، یکی از آن دو با حقیقت ، عینیت داده میشود ، و دیگری با باطل یا دروغ . این عینیت دادن یك جفت از اضداد ، با جفتی دیگر از اضداد ، بسیا ر رایجست .
بویژه که جفت اضداد حقیقت و دروغ ، در اذهان دینی ، پیشینه زیاد و ژرف دارد ، وهر مومنی ، در کوچکترین اختلافات فکری و فرعی دینی با مومنان دیگر ، بلافاصله یك تضاد میان حقیقت و باطل میبیند .
درك اختلاف ، بنیاد تفکر است . شناختن ، نیاز به جداساختن و متمایز ساختن و مرزبندی دارد . و مسئله شناختن ، معمولا در پدیده ها و چیزها و رویدادهای همانند (شبیه به هم) طرح میگردد . **مسئله بنیادی فسلفه ، درست شناختن اختلاف چیزهائیست که بسیار شبیه همند ، و بدشواری میتوان آنهارا ازهم بازشتناخت** .درست شناختن و اندیشیدن از همین « موشکافی» و « مو از ماست کشیدن » ، حساسیت در باره کوچکترین اختلاف داشتن آغاز میشود . بدو خوب ، کینه و مهر ، بیداد و داد ،راست و دروغ ، فریب و حقیقت ، بی اندازه شبیه همند و این شباهتست که انسان را به شگفت میانگیزد ، چون در شباهت ، انتظارِ دیدن عینیت دارد ، وهمین انتظار شدید ، سبب میشود که ناگهان آن اختلاف ناچیز برق میزند . و مدتها این « برق زدن اختلافات ناچیز در فکر و احساس او » نا دیده گرفته میشود و به هیچ شمرده میشود و میان داد و بیداد ، راست و دروغ ، مهر و کینه ، اصل و فرع ، حقیقت و فریب ، ایمان به وجود عینیت ادامه می یابد تا ناگاه یك برق زنی یك اختلاف ناچیز ، سبب شناخت عدم عینیت آنها میشود ، آنگاه فریب از حقیقت ، بیداد از داد ، ......ازهم پاره میشوند و بسرحد اختلاف افکنده میشوند .
اینکه مردم عادی ، فلسفه را دست میاندازند که وقت خودرا در مواز ماست کشیهای بیجا و پوچ بیهوده هزینه میکند ، درست برای همین بازشناختن چیزهائیست که مردم عادی ، در اثر شباهت به همدیگر ، یکی میدانند . وقتی حقیقت با دروغ ، بسیا ر ناشبیه اند ، باز شناختن آنها از همدیگر ، نیاز به

ذره بین و دقیق بینی وموشکافی و اندیشیدن ندارد . با یك دید ، میتوان آنهارا از هم جدا ساخت . ولی اهریمن ، همیشه خود را شبیه اهورامزدا میسازد ، وهمیشه ویژگیهای همانند با او دارد .

مسئله تفکر ، درست موشکافی و باریك بینی در دو چیز است که در دید نخست ، همانند همند (ادیان شبیه به هم ، احزاب شبیه به هم .... معرفتهای شبیه به هم) ، و انسان در آغاز، گرایش به عینیت دادن آنها بیکدیگر دارد ، ولی با دیدی موشکاف ، و بر ضد گرایش درونیش به عینیت داد آن دو ، در می یابد که با هم متضادند . اینست که مردم معمولا دراین باریك بینی ها ، کارافزائی و قیل و قال می بینند . این دیده انداختن ناگهانی به تضاد ، در دوپدیده ، که تا کنون برای ما باهم عینیت داشته اند ، بی اندازه شگفت آور و باور ناکردنیست . وچون مردم عادی ، در تمایز این همانندها ، بی حوصله و سهل انگار هستند ، زود فریفته میشوند . فریب ، همیشه پیامد عینیت دادن دو ضد باهمند ، که بسیار شبیه همند . ولی سراسر مسائل و پدیده های بنیادی انسانی و اجتماعی و سیاسی و دینی ، مسائلی هستند که دچار این خطر هستند . و مسئله فریب ، همیشه با مسئله قدرت گره خورده است . هر مقتدری ، میفریبد . از عدلی ، از آزادی ، از سعادتی .... سخن میگوید که همانند آنچیزیست که ما آرزو میکنیم ، ولی ما آنرا عینیت با آروزهای خود میدهیم و سپس وقتی به قدرت رسید ، چیزی جز آن میکند و به ما میدهد که ما آرزو کرده ایم . در واقع او به ما دروغ نمیگوید . این مائیم که « آنچه را او میخواهد » و « آنرا ، شبیه خواست ما نشان میدهد » ، در اثر بینش سطحی خود ، باهم یکی می انگاریم ، و باهم عینیت میدهیم .

او ، اختلاف خواست خود با خواست مارا ، بی نهایت ناچیز میسازد ، و ما باید وارونه او ، **هر اختلاف ناچیزی را بی نهایت بزرگ سازیم** (اختلاف ناچیز را تبدیل به مفاهیم متضاد باهم سازیم)، تا اختلاف را درست ببینیم . در واقع ، بایدحساسیت بسیار، در باره اختلاف ناچیز داشت . چون در کوچکترین اشتباهی که انسان در اینجا میکند ، درچاه و چاله ای بسیار

ژرف میافتد ، و درواقع ، « قدرت خودرا برخود از دست میدهد » ، و دیگری ناگهان براو قدرت می یابد . و تفاوت اشتباه فکری و فریب همینست . مسئله حقیقت و دروغ ، داد و بیداد ، ..... مسئله فریب خوردنست . انسان ، حقیقتی را می پذیرد ، ولی پس از روزگاری دراز ناگهان از خواب میپرد که دروغ بوده است . چون آنچه را بنام حقیقت می پذیرد ، خود را تسلیم او میکند و در اختیار او میگذارد ، یعنی قدرت برخود را ، از خود گرفته ، و به آنچه حقیقت میداند پیشکش میکند . بدینسان پذیرش حقیقت ، گذشتِ از اختیار خود ، برخود است . درحالیکه در تفکر فلسفی ، هیچ مکتب فلسفی در برابر دادن افکارش ، چنین قدرتی از اندیشنده نمیطلبد . انسان ، در یك فکر به اشتباه میافتد ، رویه ای از حقیقت را در می یابد ، از دیدگاهی معین و لو محدود به حقیقت یا واقعیت آشنا میشود . و همیشه اختیار تفکر و آزادی تفکر خود را دارد . و از حق تفکر خود نمیگذرد ، و همیشه شرط پیشین پذیرشهای پاره پارهِ اندیشیدن او بجا میماند . اینست که ما در تاریخ فلسفه ، مانند تاریخ دین ، با تضاد حقیقت و فریب روبرو نیستیم . تفکر فلسفی ، مسئله « به خود آمدن ، یا به قدرت رسیدن فکر خود » است ، نه آنکه فکر ناگهان و یکجا خود را برای همیشه تسلیم حقیقت کند . فلسفه یاد اندیشی ، تا همانی « آنچه شکل یا عبارت یا جلوه گاه حقیقت است » با حقیقت را ، بنیاد خود میداند . یاد اندیش ، اشتباه میکند ، اما فریب نمیخورد . قدرت بر تفکر خود را هیچگاه واگذار به آن چیزی نمیکند که شکل یا عبارت حقیقتست ، او هیچگاه حقیقت و واقعیت را با مفاهیم و عبارات و تجلی هائی که پیدا میکند ، عینیت نمیدهد . یك مفهوم ، یك مکتب فلسفی ، یك معرفت ، همانندی با واقعیت یا حقیقت دارد ، نه عینیت (همانند است ، ولی همان نیست) .

مفهومِ تضاد حقیقت بادروغ ، معمولا این ویژگی را دارد که حقیقت ، همیشه با خودش عینیت دارد ، و همیشه ضدش ، همان ضد میماند که در آغاز بوده است . حقیقت ، در جنبش ضدیش ، همیشه به همان دروغ یا باطل (یا ضد

حقیقت) میرسد . درحالیکه یك اندیشه یا مکتب فلسفی ، میتواند سلسله ای از اضداد نامساوی که باهم هیچگونه عینیتی ندارند در تاریخ پدید آورد . همینطور یك دروغ ، میتواند ، حقایق گوناگونی به عنوان اضدادش در تاریخ پدید آورد که هیچکدام با هم عینیت ندارند . اینست که در تضاد حقیقت و دروغ ، هر چه بر ضد حقیقت شمرده شود ، همیشه عین هم شمرده میشوند ، و یك ارزش دارند . **در فلسفه ، ضد یك فکر ، فکری دروغ یا باطل و غیر حقیقی نیست** .در فلسفه ، ضد یك مکتب فلسفی ، مکتبی ، دروغ یا باطل نیست . ضدیت دو مکتب فلسفی باهم ، ضدیت حقیقت با دروغ نیست . و هرکسیکه در تضاد دو مکتب فلسفی ، تضاد حقیقت و دروغ را ببیند ، نه فلسفی میاندیشد نه با پاد اندیشی کار دارد .
از اینگذشته از انطباق دادن اضداد باهم ، باید پرهیزید . شیوه ضدیت حقیقت با دروغ را ، به جفت ضد دیگر انتقال دادن ، عینیت دادن دوگونه ضد باهمست . بنا براین ، یك جفت ضد ، بی ارزش و پوچست و باید آنرا دورانداخت . وجود جفت های گوناگون اضداد ، بیان گوناگونی و غنای « رابطه ضدیت » است ، باید از آنها بهره برد و این گوناگونی ها را یافت . تضاد های گوناگون ، یافت میشوند . تفکر در یك جفت از اضداد را نمیتوان به آسانی به جفتی دیگر از اضداد ، جابجا ساخت . اینست که تفکرات قالبی به شکل تز و انتی تز و سنتز » ، ساده سازی و پوچ سازی و فقیر سازی پاد اندیشی است .

اندیشه پاره ها ، و اندیشه گستریها

ما رابطه ای را که در گذشته با فکر داشته اند از دست داده ایم . ما در اثر دسترسی به آثارِ نوشته و کتابخانه ، رابطه امان با افکار ، تغییر کلی یافته است . در تاریخ فلسفه یونان می بینیم که از بسیاری از نخستین فلاسفه ، فقط « اندیشه های پاره پاره » بجای مانده است . از دیدگاه ما ، هر

اندیشه پاره ای ، بنظر معیوب و ناقص به نظر میرسد چون ناتمامست . انسان که سده ها دسترسی به کتاب و کتابخانه و باور به نگاهداشتن کتابها دارد ، رغبت ، به جا نهادن و ماندنی کردنِ « افکار گسترده » دارد . یك فکر گسترده را نیز میتوان نگاه داشت . در گذشته ، این باور نبود که یك فکر را میتوان در گسترشش ، نگاه داشت و در گذشت زمان دست به دست داد . این بود که انسان هزاره ها ، **میکوشید افکاری که از خود بجا میگذارد ، « افکار انگیزنده » باشند** . و شکل فراخور فکر انگیزنده و مایه ای ، پاره اندیشی بود . متفکر ، تفکرات خودرا در چند فکر انگیزنده و کوتاه بیان میکرد ، اینها افکاری بودند که هر متفکری را باندیشیدن و گستردن آن ها میانگیخت . آنها ، در اندیشه از خود بجا گذاشتن « تخمه های فکری » بودند ، نه بجا گذاشتن محصولات و تولیدات گسترده فکری که فوری میتوان هر جزئی از آن را مصرف کرد .

طبعا یاد (حافظه) نیز، نقش بایگانی کامپیوتری را بازی نمیکرد که یك کتابخانه از افکارو آثار را در خود نگاه دارد و انتقال بدهد ، بلکه **یاد ، نیروی انگیزنده به پیدایش با چند اندیشه مایه ای بود** . (شاید واژه یاد ، از یك ریشه با واژه جادو باشد) . با اندیشه پاره های انگیزنده و مایه آی میشد ، در هر آنی از نو اندیشه گسترد ، و نیاز به نگاهداری اندیشه های گسترده نبود . با آشنائی به این نکته است که میتوان تفاوت « **اسطوره** » **را از** « **تاریخ** » باز شناخت . اسطوره ، یافتن پیوند پیش آمدها و شخصیتها در هزاره ها نبود ، بلکه نگاه داشتن تصویرات و پیش آمدهائی بود که مردم را به تفکر در زندگی خود و اعمال میانگیخت . با نگاهداری آثار گسترشی در کتابخانه ها و فن چاپ ، ما ارزش بیشتر به « افکار گسترده » و تاریخ میدهیم و کمتر ارج به افکار مایه ای و انگیزنده و اسطوره ای میگذاریم . از این رو آنها که متون نخستین مارا بررسی میکنند با معیاری که در فهم آثار سده های نزدیکتر بکار میبرند ، بسراغ آن اثار میروند . و طبعا از دید آنها ، آن افکار مایه ای و انگیزنده ، همه معماهای

مبهم و درهم و تاریك هستند ، واگر کسی معنائی بیش ازآن بگیرد که ما از عبارتی نظیر آن در قرن نوزدهم میگیریم ، یك کار غیر علمی کرده است . البته چنین دیدی که علمی هم خوانده میشود ، دیدیست بسیار تنگ و احمقانه . افتخار هگل آن بود که در کتاب منطقش ، صد جمله هراکلیت را که از او بجای مانده ، جا سازی شده است . انتقال « معیار افکار گسترشی » به « دامنه افکار انگیزشی » ، فقط از فضلای پرسواد و لی نازا ، علمی خوانده میشود . افکارانگیزشی را باید در همان نقش انگیزنده اشان بررسی کرد . یك فکر انگیزشی ، هیچگاه به تاریخ گذشته فکر سپرده نمیشود و یك فاضل و دانشمند(دانش دار) ، هیچگونه حقی به آن ندارد ، چون آن فکر ، او را نمیانگیزد ، اورا طبق معیارش نباید بیانگیزاند ، و از انگیخته شدن از آن میگریزد . **تاریخ فلسفه ، بی درك افکار فلاسفه ، در نقش انگیزندگیشان ، هیچ ارزشی ندارد** . مطالعه یك فکر فلسفی ، به عنوان « یك پیشآمدِ گذشته تاریخی » ، با فلسفه کار ندارد .

گذر، از یك اندیشه ، به ضدش

یك اندیشنده ، باید نیروی گسترنده خود را در یکی از مکاتب فلسفی پیشین ، بیازماید و نشان دهد ، **تا بشیوه ای زنده به مکتب یا فکر ضدش » برسد** ، به مکتب ضدش انگیخته شود ، نه در گستردن آن ، و یافتن ناتوانیهاو کوتاهیهای آن ، آنرا رد کند . در آزمودن فکر ویا مکتب دیگری در روان و فکر خود در حین گسترش دادن مکتب دیگر ، به فکر ضدش انگیخته میشود و هرکسی از یك فکر یا مکتب فکری ، به ضدی عین ضدی که به فکر دیگر میآید ، انگیخته نمیشود . از یك فکر ، در دو مغز بطور منطقی و روشی ، باید به یك فکر رسید ، ولی از یك فکر ، دو مغز ، به دو فکر گوناگون انگیخته میشوند . دو نفر ممکنست ازیك فکر ، به فکری ضدش انگیخته شوند ، ولی آن دو مکتب فکری که از همان انگیزه

واحد ، پیدایش می یابند ، دو مکتب فکری گوناگون و حتی متضاد میتواند باشند . چنانکه هم مارکس و هم کیرگارد ، از فلسفه هگل انگیخته شدند ولی هردو به دو دستگاه گوناگون و متضاد رسیدند .

بجای تاریخ فلسفه

تاریخ فلسفه ، به عنوان نگارش پیدایش افکار ، بشکلِ پیش آمدهای تاریخی ، و مشخص ساختن پیوندهای ضروری میان آنها ، یا پیوندهای ضروری آنها با اجتماع و محیطشان و اقتصادشان و سیاستشان ، هیچگونه ارزش فلسفی ندارد . بجای تاریخ فلسفه ، باید متفکران فلسفی را ولو فرضی و خیالی، در کنار هم نهاد تا از ورا، زمانهایشان باهم گفتگو کنند و اضداد فکری را که درتاریخ پی درپی آمده اند ، رویارو ی هم قرار دهند . چون آنچه آنچه در پیمودن زمان روی داده است (آمدن ضد ، پس از اندیشه ای) باید باهم در یك زمان باهم ، پاد همدیگر شوند ، باهم بستیزند و بیامیزند . فکرپیشینی را که فیلسوفی رد میکند ، امکان پاد اندیشی را با ردکردن از دست میدهد . یك فیلسوف در زمان ما ، حتما فیلسوف پیشین خودرا رد نمیکند ، بلکه کانت و هگل و هابز و هیوم و .. اگوستین و .... افلاطون و ارسطو و هراکلیت را رد میکند ، پس او امکان پاد اندیشی با همه آنها دارد و میتواند با آنها ، گرد یك میز بنیشیند . پاد اندیشی ، نیاز به حذف زمان دارد ، چون ضد یك اندیشه یا مکتب فلسفی ، میتواند دهه ها یا سده ها یا هزاره ها بعد ، پیدایش یابد .

آیا یك فیلسوف ،
فلسفه دیگری را خوب میفهمد ؟

این اهل فضل (دانندگان فلسفه ها ، منتقدان فلسفه ها ، تاریخنگاران

فلسفه) هستند که معیارشان درست فهمیدن یك فلسفه (یا یك دین یا جهان بینی) است . سئوال اصلی آنها ، آنست که این یا آن فیلسوف ، چه یا چها اندیشیده اند ؟ و آیا آنچه به او نسبت میدهند ، از اوست یانه ؟ و در این عبارت ، هدفشان ، عینیتِ « توبه های افکار آن فیلسوف » ، با « برداشت خود شان از آن فلسفه ها و ادیان و جهان بینی ها » هست .
ولی هر فیلسوفی تا آنجا که آفرینندگی فلسفی ، برترین کارش هست ، گرایش اصلی او چندان « فهمیدنِ فکر دیگران » بدین معنی (گسترشی و آئینه ای) نیست ، بلکه « انگیخته شدن از فکر دیگران به آفرینندگی خودش » است . ولو آگاهانه نیز بکوشد که فلسفه دیگری را به نیکی بفهمد ، ولی نا آگاهانه ، گوهرش آماده پذیرشِ « انگیزه برای آفرینش » است . بینی او ، اورا به افکاری میکشد که اورا به آفرینندگی میانگیزند . اینست که یك فیلسوف آفریننده ، برای تدریس فلاسفه دیگر ، سودمند نیست ، هرچند گفتارش در اثر همین « برقگیر انگیزه هایش به آفرینندگی » ، زنده و جوش آورنده است . از این رو ردکردن و انتقاد کردن اهل فضل ، با انتقادی که فلاسفه آفریننده میکنند، بسیار باهم فرق دارند . رد کردن برای این ، خارشیست برای آفریدن . رد کردن برای دیگری ، نشان دادن نقص در گستردن منطقی یا روشی ، یا نابرابری و نابسانی پیامدهای آن فلسفه در عمل .

آگاهی ، تغییر دادنست

نه آنکه آگاهی ، هدفش تغییر دادن جهان هست یانیست ، بلکه آگاهی ، بخودی خودش ، چه بخواهیم چه نخواهیم ، تغییر دادنست . ما بچیزی آگاه میشویم که آن را بشیوه ای تغییر بدهیم ، هرچند این تغییر دادن ، برای خود ما نا آگاهانه باشد . ما دو گونه تغییر میدهیم ، یکی با آگاهی خود ، آگاهانه میخواهیم تغییر بدهیم . دیگری ، بی آگاهی خود ، در همان دست یابی به آگاهی ، تغییر داده ایم . مثلا تأویل فلاسفه از جهان ، نا آگاهانه جهان را

تغییر میدهد و همین « به چشم نیفتادن تغییر دهی » درست در تضاد با ادیان کتابی دارد که آگاهانه در پی این تغییر بودند ، ومارکس در این اندیشه ، دنباله رو تفکر دینی بود ، نه دنباله رو منش فلسفی.

ما تا چیزی را تغییر ندهیم به آن آگاهی نمی یابیم . از این رو نیز هست که « آگاه شدن ، بی تغییر دادن » ، آرمان ما هست . و آئینه واقعیات و جهان و تاریخ شدن ، آرمانیست که در اثر عمل ضدش ، پیدایش یافته است . تغییر دادن نا آگاهانه که پیامد آگاه شدنست ، بنیاد آگاه شدن ماست . ما نمیتوانیم از چیزی آگاه بشویم ، بی آنکه آنرا تغییر بدهیم . در واقع باید آن تغییری را که نا آگاهانه داده ایم ، هم در آن چیز ، و هم از آگاهی خود ، بزدائیم یا خنثی سازیم ، تا آن چیز ، در ما بازتابیده شود . آیا ما که در روند آگاه شدن ، هر چیزی و رویدادی را تغییر میدهیم ، آگاهی دروغین یا راست از آن پدیده یا چیز داریم ؟ هیچکس بی تغییر دادن ، آگاه نمیشود . مسئله دروغ و راست بودن آگاهی ، با معیار « بازتاب آئینه ای » ، سخنیست پوچ ، چون هیچ آگاهی ، بی تغییر دادن ممکن نیست . آگاهی دروغ و راست ، وجود ندارد . شیوه (چونی) و چندی تغییری که داده میشود ، مسئله واقعی ماست . روند آگاه شدن ، در یاد اندیشی ، مسئله بنیادی اندیشنده میگردد . در روند آگاه شدن ، نا آگاهانه چه تغییراتی به چیز داده است ، و چه چیزهائی اورا تغییر داده اند ، و کدام چیز دراوست که بیشتر تغییر میدهد . در اینجاست که مسئله « نیازها و عواطف و سوائق او » ، مسئله « معرفتهای گوناگون موجود دراو » ، مسئله « زبان مادری و تصویراتی که با آنها بزرگ شده است » ، در راهیابی نا آگاهانه آنها به آگاهی ما مسئله بنیادی میگردند . در آگاه شدن ، آنچه نا آگاهست ، پدیده ها و رویدادها و چیزها راتغییر میدهند .در آگاه شدن ، نا آگاهیها ، خود را پنهان میسازند . آگاه شدن ، یك جنبش پادبست . آگاهی ، در روشن کردن ، پنهان میسازد . آگاه شدن ، همیشه با روند نا آگاه ساختن همراهست . هر آگاهی ، مارا از آگاه شدن چیزهائی منحرف میسازد . آگاه شدن ، در روشن ساختن چیزهائی ،

چیزهائی را تاریك میسازد . پاد اندیشی کشف نا آگاهیها از آگاهیهاست . ولی ما نمیتوانیم از خود ، وجودی بسازیم که سراسرش آگاهیست . این جنبش میان آگاهی و نا آگاهی ، یك ضرورت انسانیست . آگاهی ، این جنبش به ضدش را دارد که نا آگاهی میسازد . آفرینندگی نا آگاهی، به موازاتِ آگاه شدنها ، پیش میرود .

از گره زدنِ اضداد با هم ، همه پدیده هَا و رویدادها ، گرههای اضدادند «گره » ، نه « سنتز »

آیا خودِ اضداد (جفت اضداد) ، اهمیت دارند ، یا اینکه اضداد بخودی خود فقطَ در گرههائی که با هم میخورند ، اهمیت دارند ؟ آیا دوضد رو،یا (یا خیال) و واقعیت ، آیا دوضد ایده و ماده ، جسم و روح ، زشت و زیبا ، خوب و بد ، اهمیت اصلی را دارند ، یا پیوندهائی که این جفت اضداد باهم میخورند (روابط و پیچیدگیهاو ترکیبات آنها باهمدیگر) اهمیت اصلی را دارند ؟ وقتی اهمیت اصلی ، به خودِ اضداد داده میشوند ، بحث بدانجا میانجامد که کدامیك از دوضد ، سرچشمه دیگریست (اصالت دارد) ، کدام برتری و برترین ارزش را دارد ؟ کدام ، از دیگری مشتق یا استخراج میشود و خود ، موجودیتی ندارد ، بلکه فرع دیگریست . کدام زیربناست و کدام روبنا ؟ کدامیك ، دیگری را آفریده است ؟ کدام فانی میشود و کدام باقی میماند ؟ در واقع تلاش در نفی یك ضد ، و اثبات ضد دیگر ، میشود و بدینسان ، تضاد ، زدوده میشود. حالت نهائی ، حالت « بری و تهی از تضاد » میباشد . این گریز از اضداد ، در پیکار میان همه مکاتب متضاد هست . دو دبستانِ فکری ، دو مذهب در یك دین ، دو دین وقتی در تضاد باهم قرار گرفتند (در تضاد باهم درك شدند ، نه بکردارِ خطوط طیفِ حقیقت یا واقعیت)، باید

یکی دیگری را نابود سازد ، یکی حق ، و دیگری باطل باشد ، یکی اصل و دیگری فرع ، یکی حاکم و دیگری محکوم باشد، تا تضاد از میان بر داشته شود .

در حالیکه پاد اندیشی ، اهمیت را به « پیوند اضداد به همدیگر » میدهد . آنچه مهمست ، آنست که چگونه اضداد ، باهم میآمیزند ، به هم گره میخورند ، به هم می پیچند و هیچگاه باهم یکی نمیشوند، چون یکی شدن ، باز شیوه گریز از تضاد میباشد . **تلاش برای وحدت دادن همیشگی دوضد ، همیشه شیوه گریز از تضاد میباشد (مگر آنکه وحدت یا عینیت ، آنی باشد)** . عینیت آنی و نقطه وار ، گره زدن دوضد به همست . ما با گرهها کار داریم نه با آمیختگی ، و پارادکس (پاد) گرهی بودن است نه آمیختگی . ما پدیده ها و واقعیات و اشیاء و تجربیات خود را در گره زدنِ « یك مشت از اضداد جفت » یا « یك جفت ضد » در می یابیم ، واگر این جفتهای اضداد را بکاهیم ، دیگر نمیتوانیم آن پدیده ها و رویدادها را در یابیم و بشناسیم . ما مفاهیم جسم و روح را لازم داریم تا آنها را هزارگونه به هم « گره بزنیم » ، و پدیده های انسانی را بفهمیم . ما ایدئولوژیهای متضاد را در اجتماع و سیاست لازم داریم تا در پدیده های سیاسی و اجتماعی و حقوقی و اقتصادی در زمانی و مکانی خاص آنهارا باهم گره بزنیم ، تا آن پدیده ها را در لحظه ای و حالتی و در نقطه ای از تاریخ بفهمیم ، و بتوانیم روی آنها تصمیم بگیریم . مسئله آنست که در قطبهای اضداد (در کفر یا در دین ، در ماتریالیسم یا ایده آلیسم ، در واقعیت گرائی یا رو،یا پرستی ، در لیبرالیسم یا در سوسیالیسم ....) نمانیم ، بلکه در پیوندهائی که آنها میتوانند باهم در گره زنیها پیداکنند ، حل مسائل سیاسی و اقتصادی و حقوقی را بجوئیم . و شیوه پیوند دادن آنها به همدیگر ، شیوهِ « گره زدن آنها به همدیگر » است ، نه شیوه سنتز (آمیختن و یگانه ساختن اضداد و رفع و نفی اضداد) . در گره ، دوضد ، دوضد ، باقی میمانند و از دو ریسمان ، یك ریسمان نمیشود . در جهان و تاریخ و زندگی ، ما با گرههای مفاهیم با

واقعیات ، گره های درونه و بیرونه ، گره های روء یا و واقعیت ، گره های دبستانهای فلسفی و دینی کار داریم ، هر پدیده ای و رویدادی ، گرهیست از اضداد . ما نباید فکر خود را در آن اضداد ، بیهوده صرف کنیم و از اینکه کدامیك آن دوضد ، نخستین و آغازین است بحث کنیم و این پدیده ، منسوب بکدام ازآن دوضد است (اهریمنیست یا اهورامزدائی) .
ما باید در هر پدیده و رویدادی ، بجوئیم که چگونه اضداد در آنی و برهه ای کوتاه به هم گره خورده اند . هر جفت ضدی که در ذهن و روان ما پدیدار شد ، بیان آنست که از این پس ، در پدیده ها و رویدادها باید بکوشیم گره خوردگیهای آن جفت ضد را پیداکنیم . بریدن آن دوضد از همدیگر ، و تهیگاه و برزخی میان آن دو پدید آوردن ، مارا از شناخت باز خواهد داشت . وجود و حضور فعال هر جفت ضدی در ذهن و روان ، ایجاب یافتن شیوه های گره خوردن آن دو را میکند . با مقدس ساختن یك ضد و ملعون و مطرود ساختن ضد دیگر ، راه شناختن همه پدیده ها و رویدادها ، بسته میشود . مسئله این نیست که چگونه با واقعیت ناب میتوان زیست ، یا چگونه در جهان خیال میتوان بسر برد ، بلکه مسئله « گره زدن خیالات و روءیاها با واقعیات است » .با واقعیت ناب زیستن نیز یك خیال و روء یاست . چنانکه با خیال و روء یا زیستن نیز ، یك واقعیتست . با هیچکدام از مکاتب متضاد فلسفی یا دینی یا مذهبی ، نمیتوان پدیده ها و رویدادهای سیاسی و دینی و عقیدتی را فهمید ، بلکه در پیوند دادن آنها ، در گرههائی که آنها باهم میخورند . و گره زدن ریسمانهای لیز و لغزانی که از پیوند با هم میگریزند ، یك هنر است نه یك فن .گره زدن آنها به همدیگر ، با یاد گرفتن « علم گره ها و گره زنیها » ممکن نمیگردد ، بلکه هر گره زدنی ، نیاز به نبوغ و آفرینندگی دارد. هیچ گرهی ، تکرار نمیشود .

بیش از دین یا ایدئولوژی یا فلسفهِ خود دیدن

معمولا هر دینی و ایدئولوژی و مکتب فلسفی ، از ما میخواهد که در هر پدیده یا رویداد یا چیزی ، همان را (همانقدر و همانگونه) ببینیم که او می بیند .در واقع هر دینی و ایدئولوژی و مکتب فلسفی ، به چشم ما عینکی میزند که هر چیزی و رویدادی را همانگونه ببینیم که او می بیند یا میتواند ببیند . و چون همه کسانی که همین عقیده و ایدئولوژی و فلسفه را دارند ، وهمین عینك را بچشم زده اند ، همه این کسان (همه جامعه ، همه همحزبیان و هم مسلکان و همعقیدگان و همطبقه ها) در پدیده ها و رویدادها ، یك چیز می بینند .

بدینسان عینیت عقیده (دین ، ایدئولوژی ، فلسفه) با جهان ، برقرار میشود . ولی ما موقعی یاد اندیش هستیم که در هر چیزی ، در هر پدیده ای ، در هر رویدادی ، بیش از آن ببینیم که با دین و ایدئولوژی و فلسفه خود می بینیم . در هر پدیده و رویدادی ، چیزهائی را نیز می بینیم که با « آنچه عقیده ما بما بازمی تابد و برای ما می بیند » ، تفاوت دارد .

ما نیاز به آن نداریم که دین و ایدئولوژی و فلسفه خود را بکل رها کنیم ، بلکه میتوانیم با آن عینك ببینیم ، ولی در هر چیزی نیز توجه به آنچه با « دید عقیدتی و ایدئولوژیکی و فلسفی ما » تفاوت دارد ، نیز بکنیم .

وقتی با این عینك ، هر چیزی را طبق عقیده خود می بینیم ، همیشه یك شکل ، یك پوشش ، یك چهره را بر پیکر آن پدیده می پوشانیم و به سخنی بهتر به آن تحمیل میکنیم . هر چیزی را در زرهی تنگ یا گشاد ، زندان میکنیم . این بیش از دین و ایدئولوژی و فلسفه خود در هر چیزی دیدن ، سبب میشود که ما در آغاز بکوشیم ، عقیده خود را تصحیح بکنیم . کاری بکنیم که با این کم و بیشی که در آن رویداد یا پدیده دیده ایم ، عقیده ما سازگار بشود . تغییر خرده ای در عقیده (در دین ، در ایدئولوژی ، در مکتب فلسفی) خود میدهیم تا آن رویداد و پدیده را با آن کمی یا بیشی ببینند . البته ما همیشه مشغول این تصحیحات خواهیم بود . این « جز آن بودن و جز آن دیدنِ » هر چیزی ، منحصر به یك چیز و دوچیز نیست ،

نیست ، مسئله همه چیزها ، همه پدیده ها و همه رویدادهاست . طبعا ما نیز مشغول تصحیح و ترمیم ِ مداوم دین و ایدئولوژی و فلسفه خود هستیم . ولی مسئله آنست که هر عقیده ای بجائی میرسد که نمیتواند تصحیحات تازه و بیشتر بپذیرد ، واگر بیش از آن تغییر کند ، هویت خود را از دست میدهد . ولی این موقعیست که تغییرات و تصحیحات ، با شتاب انجام بپذیرد و « تغییر آهسته آهسته ِ هویت » ممکن نگردد . وگرنه هویت هر دین و فلسفه ای نیز ، موج دراز تری از تغییرات را در خود تاب میآورد .

آیا میتوان بی عینک دید ؟

ما همیشه تجربیات خود را با یك عینك می بینیم . افسوس که مردم عینکهای خود را نمی بینند و میانگارند که بی عینکند ، ولی انسان همیشه عینکهائی نا مرئی(نا آگاهانه) دارد که ندانسته بچشم زده است . مفاهیم و اصطلاحات کلی در زبان ، بخودی خود یك عینك هستند . و معمولا عقیده و یا دین و یا ایدئولوژی ، عینك دومیست که به این عینك افزوده میشود .دید ازدرون عینك فلسفه یا دین یا ایدئولوژی گذشته ، و وارد عینك زبان میگردد . ولی این عینك ، غالبا فراموش میشود . چون دین یا ایدئولوژی یا فلسفه ، اصطلاحات یا مفاهیمی از یك زبان بر میگزیند و به آنها دامنه و چگونگی ویژه خود را میدهد که آن زبان ، امکان میدهد . و بدینسان زبان ، آن عقیده و فلسفه را تغییر میدهد . اصطلاح و مفهوم ، در آن عقیده ، معنای ویژه ای پیدا میکند ، که در اصل ، بدینسان نداشته است .

وقتی ما عینك دینی و ایدئولوژیکی و فلسفی خودرا بتوانیم کنار بگذاریم ، آن موقع این عینك زبانی ، بجا میماند، و چه بسا اصطلاحات و مفاهیم زبانی ، از آن پس ، رسوبات آن عقیده یا دین یا فلسفه رادر خود نگاه میدارند .

ولی با کنار نهادن این عینك نیز (اگر بتوانیم) ، آنگاه هر پدیده ای و

رویدادی ، یك « تجربه پاره و بریده است » که شتاب آمیز ، از زمینه آگاهبود ما ناپدید میشود . هنوز عکس نا گرفته ، گریخته است .
یك مفهوم کلی است که تجربیات یکسان یا مشابه را در خود نگاه میدارد و آن تجربیات را در توبه خود گرد میآورد.اینست که دیدن و تجربه کردن هر پدیده ای ، بی واسطه و مستقیم (بدون عینك) که در بسیاری از مکاتب فلسفی ، سرچشمه حقیقت شمرده میشوند یا « نزدیکترین تماس انسان با حقیقت » خوانده میشود ، در واقع تجربیاتی هستند که هنوز انجام نگرفته ، از ذهن و روان ما ناپدید شده اند . این تجربیات ، فقط در ما میتوانند برق بزنند .
این تجربیات موقعی ارزش پیدا میکنند که بوسیله یك مفهوم ، هم تثبیت بشوند (دوام پیداکنند) و هم، گردهم آیند . و گرنه ما این تجربه را در آگاهی خود زود از دست میدهیم . این تجربیات برقی یا آذرخشی که دراثر ندرت ، نام « الهام یا وحی یا سروش » به خود میگیرند ، در بسیاری ، واقعیاتی میمانند که در برزخ آگاهبود و نا آگاهبود ، روی میدهند و فراموش ساخته میشوند . دوام هر تجربه ای ، با مفهوم کلی ، ممکنست . و مفهوم کلی در هر زبانی ، بلافاصله مارا از تجربه ، دور میکند ، و میان ما و تجربه ما ، فاصله میاندازد . تجربه مستقیم و بیواسطه ، فقط بطور فردی ممکنست ، ولی این تجربه ، نه در فکرخود فرد دوام دارد ، نه قابل انتقال به دیگریست .
دوام بخشیدن به یك تجربه برقگونه ، متناظر با « دوام بخشیدن به آگاهی خود ، و به خود » است . بدینسان ، در خود ، که دوام دارد ، امکان پیدایش تجربه برقگونه از بین میرود . تجربه برق گونه (تجربیات بیواسطه و بی میانجی) ، خود و آگاهی را به هم میزند و پریشان میسازد.
وجود مفاهیم کلی ، تناظر با « آگاهی از خودی مداوم » دارد . ولی تجربه های برقگونه ، با آنکه بلافاصله استحاله به مفاهیم کلی و مداوم نمی یابند ، ولی تمامیت انسان را یکجا و دریك آن ، تکان میدهند . در انسان ، زلزله و شکاف میاندازند . این تجربه های برقگونه ، در بیخود روی میدهند ، و تمامیت

هستی انسان را که خود هم در آن هست و با دوام کار دارد ، به زلزله میاندازند ، و دوام را به هم میزنند . اینست که الهام و وحی ، همیشه تجربیات مستقیمی هستند که قابل جاافتادن و جا گرفتن و گنجانیده شدن در مفاهیم کلی که تناظر با دوام هویت ما (خود) دارد ، ندارند . این دگر گونی گوهری و ژرف ماست که آهسته آهسته ، مفاهیم کلی تازه خود را میجوید .

انسان تاریخی ،
بجای انسان فطری (طبیعی)

انسان همیشه آرزوی « تجربیات مستقیم و بیواسطه » را داشته است . همیشه فرهنگ و دین و معرفت او دراجتماع ، یك احساس فاصله و دورافتادگی و وجود یك مانع میان خود ، و اشیاء و پدیده ها و رویدادها ، دراو پدید میآورده است ، و آرزو میکرده است که خود ، بتواند بی هر مانعی و واسطه ای و بی هر گونه فاصله ای ، با واقعیات و حقایق تماس بگیرد .
این آرزو و آرمان، در تصویری که از انسان نخستین میکشیده است ، یا از انسان طبیعی یا فطری که برای خو د میکشیده است ، واقعیت می یافته است . این انسان، همه چیزها را مستقیما و بی میانجی ، با حواس و عقل خود ، تجربه میکند . مستقیما با خدا یا ابلیس یا اهریمن روبرو میشود .
در تصویر « انسان فطری » ، انسان از همه ادیان و مکاتب فلسفی و معارف بریست ، بی آنکه برای این کار زحمتی بکشد . مسئله دورانداختن عقاید و افکار و مراجع یا بریدن از آنها اساسا طرح نمیگردد . انسان ، معجزه آسا با یك ضربه در موقعیتی قرار میگیرد که از این پس خود ، با عقل و حواس خود مستقیم با حقیقت و واقعیت روبروست و میتواند با آنها تماس بگیرد .
طبعا این تجربه های مستقیم او ، همه اش چون فطری یا طبیعی هستند ، حقیقتند . ولی چگونه ناگهان در یك آن و به چه وسیله به این حالت فطری رسیده است (امروز یا دیروز یا هزاران سال پیش) ، بکلی نادیده گرفته

میشود . در برابر این شیوه تجربه مستقیم که در « انسان فطری » ، تجسم می یابد ، شیوه دیگری از **تجربه مستقیم در « انسان تاریخی »** واقعیت می یابد . او تجربه مستقیم را « فارغ از همه عقاید و زبانها و فرهنگها و فلسفه ها » بدست نمیآورد ، بلکه از درون این عقاید و مکاتب فلسفی و تحولاتی که روان اجتماعی انسان می پیماید . انسان تاریخی می انگارد که آن امکان را دارد که پرتو عقل و حواس او از درون این عقاید و افکار و فرهنگها ، میتواند به پدیده ها بتابدو باز از آنها به او باز گردد ، و درست از این شکستها و طیف یابی ها ، به تجربه مستقیم حقیقت برسد .

همه این عقاید و افکار و « شیوه های زندگی » و « بافتهای روانی » گوناگون ، شیشه های گوناگون هستند ، که پرتو احساس و عقل انسان میتراند از آنها بگذرند و بواقعیات و پدیده ها برسند . ما از گوناگونی این شیشه ها (این عقاید ، این مکاتب فکری ، این اسطوره های گوناگون ، این شیوه های زندگی گوناگون ..) میتوانیم درك نسبیت آنهارا بکنیم . این رنگارنگی و هرج و مرج و به هم ریختگی عقاید و افکار و شیوه های زندگی و بافتهای گوناگون روانی ، درست راههای مختلف برخورد پرتو دید و حس ما ، به واقعیات و پدیده ها هستند که در زیر آنها واقع شده اند . ما یك پدیده را از درون ادیان و افکار و بافتهای مختلف روانی ، می بینیم و این دیدهای گوناگون از یك پدیده ، مارا بشناسائی مستقیم آن میکشاند .

هر پدیده ای ، تراشهای گوناگون ، رویه های گوناگون دارد و هرکدام از این عقاید و مکاتب و شیوه ها و بافتها ، مارا با رویه ای دیگر آشنا میسازند . هر چند هیچکدام از این رویه ها ، تمامیت آن پدیده نیستند ، ولی مجموعه آنها هستند که همه رویه های آن پدیده را برای ما محسوس و مفهوم میسازند . درست تاریخ و مطالعات فرهنگها و زبانها و شیوه های تفکر ملل و ادیان، برای یافتن تجربه مستقیم از پدیده ها ضروریست . درك نسبی بودن ارزش هر یك ، و تنظیم این نسبت ها در یك جدول (در یك طیف در کنارهم ، یا در طبقات روی هم دیگر، یا به دور یك مرکز به گرد یك نقطه)راه

رسیدن به تجربه مستقیم از پدیده و حقیقت است . نسبی ساختن معرفتهاو تجربیات و افکار غیر مستقیم (آنچه انسان از اجتماعات مختلف یا از اجتماع خود در دوره های مختلف میگیرد) ، نسبی ساختن ، نسبت به چیزی هست که ما مستقیم آنرا در می یابیم ، هر چند که عبارت ناپذیر و تاریك میماند (نسبی ساختن ادیان و فلسفه ها و جهان بینی ها ، راه دستیابی به خودِ حقیقت هست که در حالت مطلقش نمیتوان به آن راه یافت) .در هر شکلی و عبارتی که می یابد ، نسبی است . ولی این اشکال و عبارات نسبی ، آن تجربه را که عبارت ناپذیر و شکل نا پذیر است در ما زنده میسازد .

انطباق دادن یك جفت ضد بر سایر جفتهای اضداد

چه بسا انسان به یك جفت ضد، مثلا خوب و بد ، اهمیت اصلی را میدهد و همه جفتهای دیگر اضداد را عینیت با این جفت ضد میدهد . مثلا جفت اضدادِ روشنی و تاریکی را انطباق با خوب و بد میدهد . هر چه تاریکیست ، بد است و هر چه روشنی است خوبست .دو قهرمان ، دو نیروی سیاسی (دوحزب ، یا دو طبقه و دو ملت و دو قوم)، یا دو دین و عقیده که در مقابل هم قرار میگیرند، یکی خوبست و حق ، و دیگری باطلست و دروغ . در واقع همه جفتهای ضد دیگر را از همین حفت ضد مشتق میسازد . زیبائی از خوبی برخاسته ، و زشتی از بدی . هرچه راستی و علویت است از عقیده من که آنرا دین میخوانم برخاسته ، و هرچه دروغ و پستی است از عقیده دیگری که کفر است بر خاسته . هر چه یك طبقه یا ملت یا حزب میخواهد ، داد و به حق است و هر چه طبقه یا ملت یا حزب دیگر میخواهد ، بیداد و ناحق است .

انطباق دادن یك جفت ضد ، مانند حقیقت و دروغ به یك جفت ضد دیگر (دو طبقه ، دو ملت ، دوحزب سیاسی ، دو مکتب فلسفی ، دو دین ، جسم و روح ، ایده و ماده ...) که همیشه در اجتماع وتاریخ از آن بهره برده شده است (

انطباق دادن شخصیتهای سیاسی که در مقابل هم قرار میگیرند به حسین و معاویه) ، انتقال دادن یك مشت مفاهیم و حالات از یك جفت ضد به جفت دیگر ضد است . این انتقال ، بر پایه مفاهیمِ کلی و دوام (استواربودن) و عینیت ، قرار دارد .

بدین معنی که تمامیت این شخص یا طبقه یا ملت یا دبستان فلسفی ، بیکسان شامل حقیقت یا خوبیست . هر جزنش و فرعش بیکسان مانند همه اجزاء حقیقت یا خوبی ، خوب و حقیقتست . همه اعمالش ، همه نیاتش ، همه افکارش ، همسان حقیقت یا خوبیست . دیگر آنکه همیشه همه این تمامیت ، همه این اجزاء باهم ، استوار در خوبی یا حقیقتند . از آغاز تا انجامش ، حقیقی و خوبست . همه ، خوب آغاز میکند و همه خوب ،پایان میدهد . آنچه خوب شروع کرد ، تا پایان نیز خوب خواهد بود . ازاین گونه انطباق دهیها ، برای حقانیت دادن به گروهها و احزاب و قدرتها و منافع طبقاتی و ملی و قومی ، همیشه سوء استفاده شده است ، ولی دارای واقعیت نیست ، ودر انطباق دادن دو جفت ضد ، باید بسیار هشیاربود. و انطباق یابیهای در یك نقطه ، یا در یك برهه از زمان را نباید انطباق در تمامیت و در سراسر زمانها شمرد .

چگونه فلسفه ، تاریخ میشود ؟
چگونه تاریخ ، فلسفه میشود ؟

عصر جدید با سراندیشهِ دکارت که « من میاندیشم ، پس هستم » آغاز شد از کجا و چگونه او میدانست و یقین داشت که « من میاندیشم » ؟ و از کجا و چگونه یقین داشت که وقتی من میاندیشم پس من هستم ؟

این « من » ، منِ دکارت نبود ، « من یك فرد متفکر » نبود ، بلکه این من ، همه من هائی بودند که یقین داشتند میاندیشند . و از اندیشیدن این من ها

، یقین به « بودنِ فرد » ایجاد میشد . یقین از این بود ، که من با اندیشیدن ، هست میشوم . هر منی که بیاندیشد ، بوجود میآید . بود هر فردی ، از اندیشیدن او، سرچشمه میگیرد . **هرکس بیاندیشد ، هستی پیدا میکند ، و تا آنکه خود نیاندیشد ، نیست .**

فردیت ، از اندیشیدن سرچشمه میگیرد . کلیتی در همین اندیشه بود که در باره « « من » ، در باره یك فرد ، عبارت بندی شده بود . آنچه یك فرد میاندیشید ، همگان را میگرفت ، به همگان سرایت میکرد . آنچه برای فردی ، صادق و معتبر بود ، برای **همه افراد** ، صادق و معتبر بود .

آنچه یك فرد میاندیشید ، همه میاندیشیدند . آنچه یك فرد ، آگاهانه میاندیشید ، فردا یا پس فردا همه میاندیشیدند . فلسفه ، تاریخِ اجتماع میشد . فلسفه انفرادی ، روانشناسی همگانی میشد . آنچه امروز من در باره خود میاندیشم ، دیگری نیز فردا در باره خود خواهد اندیشید . دیگری ، در کلمهِ « من » ، که من میگویم ، یك عمومیت می بیند ، هر منی را می بیند . **احساساتی را که یك شاعر در غزلش ازشخص منحصر بفرد خودش ابراز میکند ، میتواند به آسانی عمومیت بشود** . همه ، خود را **همان من** ، با همان احساسات می یابند . کلمه و مفهوم ، از فردیت ، عمومیت میشوند . همیشه از یك ضد ، ضدش پیدایش می یابد . یك جفت مفهوم ضد ، از هم جدا ناپذیرند . هرجا یك مفهوم ضد ، با واقعیتی انطباق داده شد ، مفهوم متضادش با واقعیتی دیگر انطباق خواهد یافت . هرضدی ، ضدش را در خود دارد ، وبی ضدش نمیتواند باشد . اگر ضدش واقعیت ندارد ، به آن واقعیت خواهد بخشید . کسیکه یك مفهوم ضد را با چیزی ، کسی ، گروهی ، پدیده ای عینیت میدهد ، چیزی ، کسی ، گروهی را نیز پید خواهد آورد (یا باید پدید آید) که با مفهوم متضادش عینیت پیداکند . وقتی عملی ، خوب خوانده شد ، باید عملی نیز تجسم بدی بشود . اگر گروهی ، جامعه ای ، طبقه ای تجسم علویت و انسانیت و اخلاق شد ، گروهی و جامعه ای و طبقه ای نیز باید تجسم دنائت و حیوانیت و فساد گردد .

اگر عقیده ای ، تجسم حقیقت شمرده شد ، عقیده دیگری باید یافت شود که تجسم دروغ و باطل شمرده شود . اگر وجودی انگاشته شد که اوج نیکی و داد و مهر است ، وجودی نیز پیدایش خواهد یافت که تجسم اوج بدی و ستم و کینه است . یك جفت ضد ، چه در دامنه مفهوم ، چه در دامنه واقعیات ، باهم بوجود میآیند و با هم از بین میروند . نمیتوان یکی را از بین برد و دیگری را نگاه داشت . یك مفهوم جفت از اضداد را باید در عالم ذهن نگاه داشت و هیچکدام از آنها را نباید با وجودی ، با فردی ، با گروهی ، با پدیده ای ، با رویدادی انطباق داد ، تا ضدش نیز در واقعیت با فردی ، گروهی ، پدیده ای دیگر انطباق نیابد . یك سائقه که انطباق با مفهوم خیر داده شد ، سائقه دیگری ، شر خواهد شد .

گسترشی کردنِ آنچه انگیزشیست

ما آموخته ایم که تك تك چیزها یا پدیده ها یا آزمونهای همانند را باهم بسنجیم ، آنگاه از این همانندی به همانباشی (از تشابه به عینیت) برویم و اندیشه کلی تریم بدست آوریم ، که ولو نسبی هم باشد ، ولی کثرت تجربیات و پدیده ها ی همانند، پشتیبان درستی آنها میباشد ، ومیتوان به آنها بیشتر اعتماد کرد . ولی معرفت ، بویژه در باره انسان ، کمتر این راه را رفته است . چون ممکنست که انسان از « یك تجربه یا پدیده شگفت انگیز » ، که در واقعیت تجربه یا پدیده تکواره (concrete) است ، در یك آن و ناگهان بطور مطلق ، کلی و همگانی میسازد . و اینکه در کجا و کی ما به چنین تجربه و پدیده انگیزشی برخورد میکنیم و کی و چگونه ناگهان از یك تجربه تکواره ما ، اندیشه ای کلی و مطلق و یقین آور میگردد ، انضباط پذیر و مهار شدنی نیست ، و نمیتوان این پیش آمد را باز داشت .
جریان تعمیم دادنِ خود آگاهانهِ فکری ، جزاین پرش ناگهانی تجربه یا اندیشه انگیزشی ، به یك فلسفه کلی و مطلق است . در دید دیگران که این تجربه

انگیزشی را از آن تجربه یا پدیده یا رویداد ندارند ، این روند را فهمیدن کل جهان یا تاریخ یا واقعیات ، با « گسترش دادن یك تشبیه شاعرانه » توجیه میکنند . هنگامی که از تجربه ناگهانی و انگیزشی ِ عشق ، عارف ، همه ذرات جهان را در عشق ورزی به هم می بیند ، بی هیچگونه مقایسه و جمع بندی تجربیات و آمار گیری ، از یك تجربه تکواره ای ، به یك فهم کلی مطلق جهان ، انگیخته میشود . ناگهان از یك تجربه تکواره ای ، جهانی گسترده از افکار و تجربیات پیدایش می یابد . تفسیر این تحول ، با کاستن آن به یك پدیده هنرمندانه ِ تشبیه و تمثیل ، نادیده گیری این تحول تجربیات و افکار انگیزنده ، به فلسفه ها و مذاهب و جهان بینی های گسترده میباشد .

از این پس ممکنست هزاران تجربه یا پدیده ، برای روشن ساختن این معرفت گسترده ، آورده شود ، ولی اینها هرکدام فقط مثلیست برای روشن کردن و مفهوم و محسوس ساختن آن « تجربه و اندیشه انگیزنده » نه بیشتر ، و در واقع چیزی به آن معرفت نمیافزاید . از مقایسه این گونه امثال و تشابیه ، هیچ نتیجه منطقی نمیتوان گرفت .

مقصود هم از انتقال این معرفت گسترده ، تعلیم و انتقال معلومات نیست ، بلکه آفریدن « امکان انگیخته شدن از چنین تجربه یا اندیشه » است . آنچه برای یك فیلسوف یا بنیادگذار دین ، یك تجربه یا اندیشه انگیزشی بوده است که با یك ضربه (زنش) ، تحول به یك کل و جهان بینی و دین یافته است . سپس از خود آن فیلسوف یا آن بنیادگذار دین ، با روشهای تعمیم دهی ، گسترش داده میشود ، و این جهان بینی ِ تعمیم یافته ، با آن کل که آفریده از یك انگیزه است ، عینیت داده میشود . انتقاد از آن مکتب فلسفی یا از آن دین و جهان بینی ، همیشه انتقاد از آن « آموزه تعمیم یافته » است ، نه از آن « کلّ ِ آفریده از تجربه انگیزنده اش » .

حقیقت چیست ؟

آنکه چشمش یا عقلش به « **روشنی گسترده** » ، خو گرفته است ، از « **تجربه روشنی آذرخشی** » بیـــــزار است . برای او ، یك آذرخش ، با روشنائی شدید و ناگهانیش ، چشم را تاریك میسازد . عینیت آنی ، میان حقیقت و پدیده ، برای او آزارنده است . او در برخورد با چنین عینیتی ، همیشه احساس محرومیت میکند ، چون آنچه را میخواهد تصرف کند ، از لابلای انگشتانش میگریزد . حقیقت برای او باید **روشنائی گسترده** پدید آورد . حقیقت باید آفتابگونه باشد . **همیشه بطور یکسان و پیاپی از** یك مفهوم ، از یك پدیده ، از یك شخص بتابد . برای آنکه حقیقت ، فقط در عینیت های آنی در تجربیات و تفکرات ما با ما برخورد میکند ، تجربیات آذرخشی حقیقت ، تجربیات بنیادی هستند . ما با حقیقت ، مانند آفتاب ، برخورد نمیکنیم ، که تا دلمان بخواهد روشنائیش را در اختیار داشته باشیم .
حقیقت ، بطور یکسان و پیاپی ، روشنی به آنچه ما میخواهیم نمی تابد . **حقیقت ، درست آنچیزیست که ما در « یك آن و تا گهان و به تصادف » تجربه میکنیم .و سپس چشم ، در اثر همین شدت بی نهایت روشنی ، تاریك میشود ، ولی پس از این تجربه ، چشم وعقل و حواس ما به « مفاهیم و احساسات نیمه روشن و نیمه تاریك ، به گمانها ، به کورمالیها ، به تجربیات مه آلود و مبهم و دورویه و « به اشتباه اندازنده و فریبا » ارزش میدهند، و از آنها میتوانند برای در ك حقیقت بهره ببرند .**
ولی آنکه چشم و عقلش با روشنی و مفاهیم ناب واضح خو گرفته است ، دامنه این گونه کلمات و محسوسات و تصاویر و بینش ها ، مورد تنفر قرار میگیرند .

حقیقت جنبان رادر اضداد میتوان « یافت ». شعرِ حافظ و عرفا ، مارا

به « **حال** » میانگیزند ، نه به « **فکر** » ، ازاینرو، هرگز روشنگرِ فکرمردم نبوده اند

اگر تفکرات عر فانی شیخ عطار رابخواهیم بزبان فلسفی بگوئیم ، این میشود که حقیقت ، در جنبش ابدیست (و جنبش ابدیست)، و فقط در فضای مقولات متضاد ، میتوان در باره حقیقت سخن گفت ، و این برخورد اضدادند که شناخت حقیقت را در ما گاه گاه بر میانگیزند ، و ما از جنبش این اضداد و جابجا ساختن مقولات متضاد ، به « معرفتی گسترده از حقیقت » دست نمی یابیم . در واقع به آمیزه ای از دوضد ، که عینیت با حقیقت داشته باشد نمیرسیم . مثلا « گسترش بی نهایت زمان یا مکان » رادر یك « نقطه مکانی » ، یا در « یك آن زمانی » تجربه کردن ، یا وارونه اش ، راه شناخت حقیقت است .

عطار ، هنگامی که همه چیز را از **چشم جان** می بیند ، میگوید :

ازل را و ابد را نقطه ای یافت همه کون و مکان و لامکان دید

این جهش از « گسترش بی نهایت ، به نقطه » ، یا « از ازل و ابد ، به آن » ، یا وارونه اش ، این پیامد منطقی را دارد که :

همی « در هر چه خواهی » ، هر چه خواهی
بچشم جان ، توانی بیگمان دید

از دید هر چیزی ، بشناخت هر چیز دیگری که دلخواه تست میتوان رسید . این عینیت چیزها در جهان با همدیگر نیستند که امکان چنین شناختی را میدهند. بلکه این امکان گسترش ناگهانی یك نقطه به کل هستی ، یك آن بسراسر زمان ، یا جهش وارونه اش هست که **چنین شناخت هر چیزی از هر چیزی** را ممکن میسازد .

شناخت انگیزشی ، از همانندی و سنجش ، یا از پیوندهای علّی یکی با دیگری ، نیست . بلکه از هر چیزی میتوان بشناخت دیگری انگیخته شد . شناخت یکی ، ضرورت شناخت دیگری را پدید نمی آورد . بلکه درست «

شناخت یکی ، ضرورت شناخت یا شناخت ضروری دیگری » را از بین میبرد . اینست که شناخت یا پیدائی یکی در آگاهی ما ، پیامدش نا شناختنی شدن و ناپیداشدن دیگریست . رابطه ضروری دو شناخت ، از بین میرود . شناخت یکی ، به شناخت دیگری گسترده نمیشود (پیاپی ضروری افکار ، بریده میشود) .

چون عطار « شناخت حقیقت » را همانند « شناخت خود » میداند ، میتوان این روند را دید

تو زچشم خویش پنهانی ، اگر پیدا شوی

در میان جان تو ، گنج نهان آید پدید

« هستی گوهری انسان » ، از او (از خود) ، پنهانست ، ولی اگر این هستی در خود (در آگاهی و شناخت) پیداشود ، بلافاصله در میان انسان ، گنج نهان از سر، پیدایش میبابد . پیدایش گوهر هستی در آگاهی یا در شناخت ، سبب شناخت کل او نمیشود ، بلکه بلافاصله دراو « گنج نهانی دیگری » پیدایش می یابد . خود و حقیقت را نمیتوان یکپارچه و در کلش ، شناخت ، بلکه روند شناختنش ، روند ناشناختنی ساختنش هست .

حقیقت که « در جهانِ بی نشان است » ، نوریست که با سیاهی ، از یك مکان ، پدید میآید

بازکن چشم و ببین کز« بی نشانی در جهان »

« نور» با « آ ب سیه » از یك مکان ، آید پدید

در حقیقت ، تاریکی و روشنائی باهمند . برخورد با روشنی حقیقت به تنهائی ممکن نیست.

بجای تجربه « حقیقت روشن » در دین ، تجربه حقیقتِ هم روشن و هم تاریك » در عرفان ، می نشیند . در واقع هر نشانی ، آمیختگی دوضد است و بدینسان ، با آنکه راه بسوی شناخت حقیقت را نشان میدهد ، بخودی خود ، مارا از حقیقت ، گمراه هم میسازد و ما در همان نشانی که راهبری شده ایم ، درچاه گمراهی میافتیم .

چون دراصل کار ، راه و چاه و رهبر را یکیست
اختلاف از بهر چه در کاروا ن آمد پدید ؟

و حقیقت ، راهیست که کسی که آنرا میبیماید ، معلومات و تجربیات و معرفت خود را از آن ، برای آیندگان و دیگران و پیروان نمیتواند بجا بگذارد . بدین معنا « شریعت و طریقتی » که راه مستقیم یا روشی ثابت و معین و شناختنی باشد و بتوان آنرا بدیگران انتقال داد و تدریس کرد ، نمی ماند .

چه رهیست آنکه هرکس که دمی برو فروشد
نه از او خبر بماند ، نه از او نشان بر آید ؟

معمولا ، ایرانی در خواندن این گونه اشعار ، در همان تجربه آهنگ و زیبائی ، در «حال » فرو میرود ، و بکلی از « چم و تویه شعر » ، دور میافتد و بیخبر میماند . رویه هنری (زیبائی کلمه و آهنگ موسیقی) ، اورا ازچم و تویه (معنی و محتوی) آزاد میسازد . به همین علت نیز شریعتمداران ، عرفاء را از گفتن اشعار، باز نمیداشتند ، چون تجربه ناب هنری و آهنگ ، آنهارا به حال آزادی درونی میآورد ، که در برابر جبران خفقان و استبداد شریعت لازم داشتند ، چون از تجربه ژرفی که از زیبائی واژه ها و آهنگ شعر داشتند ، هیچگاه به چم و تویه شعر نمی پرداختند . از این رو نیز این افکار عرفانی ِعطار، ویا افکار رندانه حافظ ، نه تأثیری در بیداری مردم داشت ، و نه هرگز روشنفکران را به گسترش آنها انگیخت . آنها همیشه به « حال » ، انگیخته میشدند ، نه به « فکر » ، تا آنرا بگسترند ، واکنون ، هنگامی که این افکار گسترده ، میشوند ، برای آنها ،چم و تویه های فکری آنها باورناکردنی است ، ومیانگارند که کسی خیال می بافد ، وراه غیرعلمی میرود . چون سده ها این اشعار ، انگیزنده « حال » بوده اند، و کسی پیامد فکری آنهارا دنبال نکرده است . پس طبعا چنین چم و تویه ای ندارد ، بدین سان ما از غنای تفکرات فلسفی که در عرفان و شیوه رندی ماست ، محروم مانده ایم .

برای آشنائی بیشتر ، ناچار به بیان این سخن هست که « **نشان** » ، علامت یا رمز یا نماد نیست ، بلکه کلمه و عبارت و تصویر و مفهوم و شخص و تجربه و پدیده و رویداد نیز نشان میباشند . همه اینها میتوانند « نشان به حقیقت بی نشان » باشند ، و **همه در حین راهبری ، راهزن نیز هستند** و همه ، هم راه و هم چاهند . در واقع ، این فکر صوفیه چیزی جز همان اندیشه باستانی ایرانی نیست که آن به آن ، آنچه اسپنتامینو میکند ، اهریمن ، وارونه میکند . آنچه یکی روشن میکند ، دیگری در همان آن ، تاریك میکند . واین دو ازهم جدا ناپذیرند . با این تجربه که عرفان از حقیقت دارد ، راهی روشن و راست و مشخص و یادگرفتنی و مطمئن و تغییر ناپذیر به حقیقت نیست که بتوان از کسی آموخت . ولی **میان « حقیقت بی نشان » و « نشان » ، پیوند پادی هست** . نشان ، در تضاد درونی اش ، مارا به تجربه حقیقت بی نشان ، ناگهان و در یك آن ، آشنا میسازد .

ایمان و ارزش

انتقال مقولهِ « ارزش » به اخلاق و دین ، همان اندازه سود آور است که زیان بخش . **ارزش ، فقط سنجشی است** . جائی مفهومِ ارزش اعتبار دارد ، که بتوان سنجید و بتوانند بسنجند . انسان در اینجا وجودیست که گوهر ذاتیش همیشه سنجیدنست . و با آنچه روبرو میشود ، **فقط سنجیدنیست** . به عبارت دیگر ، انسان در سنجیدن مرتب ، ارزش هر چیز را طبق تغییر زمان و مکان بطور موقت معین میسازد . طبعا **ارزش ، با تحول همیشگی و تزلزل کار دارد** . شاید به چیزی بتوان برترین ارزش را داد . ولی نمیتوان بطور همیشه به آن ، برترین ارزش را داد . واین تزلزل ذاتی ارزش و نسبیت ذاتی آن ، با خود ، نیاز به پایداری و مطلق را میآورد . برترین ارزش ، هیچگاه مطلق نیست . برترین ارزش هم ، ارزش است . ولی نیاز ی که مفهوم ارزش به مطلق و تغییر ناپذیری و آرامش و اعتماد

میآورد ، میکوشد که خود ارزش را با ایمان پیوند دهد . برترین ارزشی پیداکند که هیچگاه تغییر نپذیرد (یعنی ویژگی ذاتی ارزش را از دست بدهد) و به آن ایمان آورد . این آمیختن ارزش و ایمان (در اینکه زندگی برترین ارزش است ، یا حقیقت ، برترین ارزش است ، یا عدالت ، برترین ارزش است) ، چیزی جز استحاله بخشیدن یك واقعیت نسبی ، به یك واقعیت مطلق نیست . در گسترش مقوله ارزش در سنجشهای متوالی ، بالاخره به تعیین « برترین ارزش » میرسیم و آنگاه به آن ایمان میآوریم . ولی ایمان ، هیچگاه در اینگونه سنجش ها پدید نمیآید ، بلکه **ایمان ، در اثر یك انگیختگی ، پیدایش می یابد** ، و از همان آن نخست تا آن آخر ، مطلق و تغییر ناپذیر است . اینست که **ایمان نمیتواند ناچیزترین و کوچکترین تزلزل و شك و گمان و نسبیت را تاب بیاورد** ، و با شدت هرچه تمامتر و نفرت و خشم بی نهایت آنهارا از خود میراند . کسیکه برای نجات ایمان ، آنرا با « برترین ارزش » پیوند میدهد و با استدلال اینکه زندگی یا حقیقت یا عدالت یا آزادی ، برترین ارزش است باید به آن ایمان داشت . ایمان را فقط برای مدت کوتاهی نجات میدهد ، ولی آنرا دچار خطر کلی میسازد ، چون آنرا از ریشه اش که تجربه انگیزشی باشد ، جدا میسازد و استوار بر « روابط تغییر پذیر سنجش پذیرها و انسانِ سنجنده » میسازد که در دامنه معرفتهای گسترشی قرار دارند . و کوچکترین تغییر در دامنه ارزش دادنها ، سبب متزلزل شدن برترین ارزش نیز میشود ، و ناگهان ایمان که ریشه انگیزشی خود را هنوز نبریده است ، دچار نومیدی مطلق میگردد . همچنین تئولوژی (علوم الهی) ، خواسته یا نخواسته از ایمان که بر « تجربه های انگیزشی » استواراست ، معرفت گسترشی میسازد ، و بدست خود ، نقطه ثقلِ دینداری را از ایمان انگیزشی ، به « معرفت گسترشی » جابجا میسازد . و به عبارت عرفا ، در زیر پوشش اسمی ایمان ، کفر و شرك مینشینند . و آنکه با چشم جان می بیند ، در این دوره ها ، در دین ، فقط کفر می بیند . و تاریخ گسترده هر دینی ، همین دوره هانیست که کفر ، تا

آگاهانه ، بجای توبه ِحقیقی ایمان نشسته است .

جانی که قطره را دریا ،
ذره ای را صحرا ،
و دمی را آتش جهانسوز میکند
(تحوّل به ضد میدهد)

عطار ، در جان انسان هنگامی که با عشق آمیخته شد ، نیروی تحول دهنده شگفت انگیزی می یابد که میتواند ناگهان از یك قطره ، دریا بسازد ، از یك ذره ، صحرا و از یك دم ، آتشی جهانسوز .این تجربه ، تنها یك تفسیر عرفانی ندارد ، و تنها از جهان عرفان نمی آید ، بلکه همچنین در اسطوره های ما ، همین نیروی شگفت آمیز در کار است . در انسان ، امکان آن هست که از شنیدن یك نغمه ، خواست بی نهایتی بر خیزد ، از یك بوسه ، اژدهائی در او آفریده شود که همه جهان را می بلعد ، از خراش یك پیکان ، جهان آفرینش بزرگ ساخته شود (جمشید در ویده دات) .

در انسان ، چنین جانی ، با چنین نیروی شگفت انگیزِ تحول دهنده ای هست . فقط در عرفان ، این نیروی تحول در جان، از عشق سرچشمه میگیرد . برداشتهای گوناگون ، هرکدام این تجربه را ، ویژه دامنه ای خاص میسازند .

هر چند ، در عرفان ، این تحول ، یك تحول وجودیست ، ولی در « دیده ای که اسرار دوکون را می بیند » ، میتوان این تحوّل را به دامنه شناخت و تفکر انسانی نیز انتقال داد . در شناخت انسانی نیز باید چنین امکانی باشد که از یك « گفته سرّی و مرموز ، از یك اشاره و نماد » ، بتواند آنرا به جهانی گسترده (صحرا) از شناخت و افکار کند . ما در آوردن اشعار عطار میخواهیم با این « تجربه انسانی بطورکلی » آشنا بشویم ، ولو با برداشت عرفانی آن توافقی نداشته باشیم ، با آنکه دامنه کار برد آن را محدودتر سازیم

، وفقط در دامنه تفکر و تحولات روانی (عواطف و احساسات و سوائق و ناخود آگاهی که امکان بررسی آن هست = خود ناشناخته ، نه خود ناشناختنی که بیخودی خوانده میشود) بکار ببریم . و دامنه عرفانی یا دینی اش را به اهل عرفان و دین واگذار کنیم .

دیده آن دارد که اسرار دو کون　　ذره ذره ، بر دلش صحرا بود

(دیده ای که هر ذره سر را ، صحرائی میسازد)

جمله عالم بدریا اندرند　　فرخ آن کس کو درین دریا بود

(جمله ، قطره های یك دریا هستند)

تا تو در بحری ، ندارد کار ، نور　　بحرباشد در تو ، کار آنجا بود

« قطره ای در دریا بودن » کار بزرگی نیست . زندگی حقیقی در این کار است که « دریا درخود انسان باشد » ، انسان ، خود را تبدیل به دریائی کند

قطره بحرت اگر در جان نشست　　قطره نبود ، لوء لوء لالا بود

برای چنین تحولی ، قطره دریا باید در « جان » بنشیند . هنگامی که جان ، قطره دریا را در خود پذیرفت (به میانه انسان رسید) ، آنگاه از یك قطره ، دریا میشود

البته این اندیشه ، با اندیشه عادی رایج در صوفیه که قطره بدریا می پیوندد بسیار فرق دارد . در اینجا در میانگاه انسان ، نیروی تحول دهنده شگفت انگیز یست که ناگهان « خود قطره ای » روزانه مارا « خود دریائی » میکند

هرکه دریائی بود ، تردامنست　　« هرکه دریا اوست » ، او از ما بود

مسئله ، حل شدن در دریا نیست ، بلکه مسئله آنست « هرکسی خودش ، دریا بشود » .

خواه ناخواه ، هر چه از این جان (از این میانگاه یا نقطه میانی) که نیروی شگفت آمیز تحول دارد ، برخاست ، در جهان خارج نیز همین تحولات بی نهایت شدید و بزرگ را ایجاد میکند ، یا به عبارتی دیگر ، انگیزنده است

گرجان عاشق دم زند ، آتش در ین عالم زند

این عالم بی اصل را ، چون ذره ها بر هم زند
عالم همه دریا شود ، دریا زهیبت لا شود
آدم نماند و آدمی ، گر خویش بر آدم زند
دودی در آید از فلك ، نی دیو ماند نه ملك (نابود سازنده همه اضداد)
زآن دود نا گه آتشی ، بر گنبد اعظم زند(آتشی از انسان که آسمانسوزاست)
بشکافد آنگه آسمان ، نه کون ماند نه مکان
شوری در افتد در جهان ، این شور در ماتم زند ....
نه درد ماند نی دوا ، نه خصم ماند نی گوا
نه نای ماند نی نوا ، نه چنگ ، زیر و بم زند

همان نیروی تحول دهنده درونی ، ناگهان تبدیل به نیروی تحول دهنده بیرونی میگردد .پرسش ما اینست که آیا این نیروی تحول دهنده وجودی که در هسته میانی انسان میباشد ، در خرد و در اندیشه نیز هست ؟ آیا خرد هم میتواند در اندیشه هایش در اندیشیدن ، چنین تحولاتی بدهد ، و آیا میتواند در بیرون از خودش ، همین تحولات را به جهان بدهد ؟ آیا میتواند اندیشه ای را به ا ندیشه ضدش تحول وجودی بدهد ؟ و آیا میتواند آن دو ضد را نفی کند و به وراء آن دوضد برسد ؟ آیا خرد ، میتواند از « خود آگاه » فراتر رود و از « روان » بگذرد و به « بیخودی = میانه انسان » راه یابد ؟ یا فقط خرد ، متعلق به همین « خود آگاه » است ، ومیدان تلاش و کارش همین آگاهیست ؟

آزمونهای سر راست و بی میانجی ، آزمونهای انگیزنده به آفرینندگی هستند

ما چیزی و پدیده ای و رویدادی را « مستقیم و بیواسطه » تجربه میکنیم که مارا از روند تجربیات و افکار و احساسات و محسوسات عادی و پیش پا افتاده و مکررو یکنواخت(زنجیره های گوناگون عینیت) ناگهان بیرون می اندازد .

حسی بودن یك درك ، دلیل « سرراست بودن و بی میانجی بودن درك نیست . درك حسی عادی و روزانه ، همه از صافی قوالب یکنواخت و ثابت و ناخود آگاه میگذرند که از اجتماع و تاریخ و زبان و فرهنگ ، در ما جا افتاده اند . بنا براین **تجربیات مستقیم و بیواسطه ما ، همان تجربیات ناگهانی و تصادفی و غیرعادی و آنی هستند که در مقایسه با پهنای دامنه تجربیات عادی و مکرر ما ، بسیار ناچیز ند .**
این تجربیات ناگهانی (بر ضد همیشگی و پایندگی تجربیات عادی) و تصادفی (برضد ضرورت و پیاپی بودن تجربیات عادی) و فوق العاده (بر ضد عادی تجربیات ، که غیر عادی بودنش ، فوری رنگ فوق العاده پیدا میکند) ، تجربیات مستقیم و بیواسطه هستند ، چون در اینگونه تجربیات هست که ضرورت و یکنواختی و پی در پی گذاری ، فرصت و امکان دخالت و نفوذ نمی یابند .انسان به این تجربیات مستقیم و بیواسطه ، در پدیده های زیرین و برخی از پدیده های دیگر میرسد :
۱ ـ انسان همیشه خود است ، همیشه خود بودن ، در همیشه عین خود بودن ، یکنواختی و پایداری دارد . بنا براین گاه گاه ، و ناگهان بدان میگراید که غیر از این خودِ یکنواخت وعادی بشود . این **گاهگاه و ناگهان « دیگری شدن »** ، یا به اصطلاح دیگر ، نقش دیگری را بازی کردن ، که گوهر بازی کردن است ، تجربه های مستقیم و بیواسطه فراهم میآورد .
در آغاز ، از همان غارها ، انسان ، در تحول یافتن ناگهانی و آنی به حیوانات گوناگون ، ازاین تجربه های مستقیم و بیواسطه ، منقلب میشد . که در اوستا نیز آثارش باقی مانده است . بهرام ، تحول به جانوران گوناگون می یابد ، و همانباشی (عینیت) آنی خود را با آنها در می یابد . در تصوف ، گاه این و گاه آن شدن ، این **بازی غیر از خود شدن** ، تجربه های مستقیم و بیواسطه ای هستند که اورا با خودی خودش (با بیخودی ، با میانه اش) آشنا میسازند
امروزه در تئوریهای جامعه شناسی ، « تئوری **بازی کردن نقشهای**

گوناگون در اجتماع » شده است که دیالکتیک آن را باید دنبال کرد . شناخت خود ، در گهگاه « نقش غیر خود را بازی کردن » ، یا در تصوف ، « خود را یافتن » در گهگاه « غیر خود شدن » ، یا گهگاه ، « درعقیده ها و جهان بینی ها ی گوناگون زیستن » ، یك تجربه مستقیم و بیواسطه انسانی بوده است و هنوز هست .

۲ ـ تا گهان به شگفت افتادن ، یکی از راههای تجربه کردن مستقیم و بیواسطه است . در شگفت کردن ، ما ناگهان روبرو با تجربه ای غیرعادی و فوق العاده ، که بکلی با تجربیات و معرفتهای ما بیگانه است ، میشویم .

شگفتها ، گوناگونند

ا ـ شگفتِ فرومانده

ب ـ شگفت رشگ زا

پ ـ شگفت همانند گرا

ت ـ شگفت کنجکاو سازنده و فهم خواه

ث ـ شگفت سرگرم کن

در شگفتی که احساس فروماندگی میآورد ، انسان احساس ناتوانی محض خودرا میکند و آنرا « اعجاز » میخواند . در این گونه شگفت ، ایجاد « ایمان » میشود و حالت پرستش میآورد ، و خود را بدیگری میسپارد .

در شگفتی که رشگ ، انگیخته میشود ، انسان ناتوانی خود را در کردن آن کار یا اندیشیدن آن فکر احساس میکند ، ولی انسان خودرا توانا می یابد که آن شگفت آور را نابودسازد . تا احساس ناتوانیش در نکردن آن شگفتی ، از بین برود .

شگفتی که نیروهای انسان را بسیج میکنند تا انسان همانند آن شگفتگر یا کارشگفت انگیزی که کرده بشود . عینیت با او ، یا با یکی از کارهایش بیابد (شگفتی همانند گرا)

بالاخره شگفتیهای هستند که انسان را از ملالت کارهای عادی و یکنواخت و تکراری و ضروری روزانه بیرون میآورند و انسان را سرگرم میکنند .

همه این شگفتیها ، دامنه تجربیات مستقیم و بیواسطه انسان را کم و بیش می نمایند .

۳ ـ ما در اشتباه کردن و فریب خوردن ، با تجربیات مستقیم و بیواسطه روبرو میشویم . اشتباه کردن ، مارا روبرو با تجربه مستقیم و بی میانجی در اندیشیدن آشنا میسازد ، وفریب خوردن ، تجربه مستقیم و بیواسطه وجودیست و با سراسر وجود انسان کار دارد . هم رسیدن به تجربه اشتباه و هم رسیدن به تجربه فریب خوردگی ، رسیدن به تجربه های انگیزنده هستند . حقیقت ، فقط یك آن ، با گفته ای یا پدیده ای یا کسی عینیت دارد ، و « اگر بیش از این آن ، عینیت ادامه یابد » ، انسان فریب میخورد . و معمولا این آرزو که انسان ، حقیقت را « بطور همیشگی داشته باشد » ، اورا بدان گرایش میدهد که این عینیت آنی و ناگهانی و تصادفی را ، دوام ببخشد و پایدار سازد . و برای واقعیت دادن به ایده آل خود ، بیش از اندازه این عینیت را پایدار میسازد، وازهمان آنی که عینیت ، پایان می یابد ، فریب آغاز میگردد ، و هر انسان « زمانی دراز ، در فریب می ماند ، و چیزی را زمانها حقیقت میداند که فقط یك آن ، انطباق با حقیقت داشته است » . و فقط بطور ناگهانیست که از درك فریب خوردگی به لرزه میافتد .

۴ ـ دامنه دیگر تجربیات مستقیم و بیواسطه در **قهقهه**(ناگهان بلند به خنده افتادن) و **نیشخند** (طنز) پدیدار میشود . تجربه ناگهانی تضاد ، سراسر موانعی را که انسان به جد گرفتن و جد دانستن وامیداشتند ، فرومیشکنند (با قهقهه خندیدن). طنزهای سقراط ، نمایانگر چنین خشم و نومیدی و شگفت در تجربه هائی آنی و ناگهانی هستند .

۵ ـ دامنه دیگر تجربیات مستقیم و بیواسطه ، **تجربه دردیست که ناگهان سراسر انسان را به لرزه بیندازد** ، وگرنه درد ، یك تجربه عادی و روزانه و مکرر هر انسانیست . این گونه درد که تجربه آن ، ناگهان سراسر انسان را فرامیگیرد ، **پیشآمدهای سوگومند (تراژیك)** هستند(که در پهلوانهای تراژدی متجسم میشوند) که ارزشهای متضادی

باهم گلاویز میشوند و انسان راه گریزی از آن ندارد ، و دردی هستند چاره ناپذیر ، چون نه آن اضداد را میتوان باهم آشتی داد یا آمیخت (سنتزی ساخت) ، نه میتوان آن اضداد را رها کرد یا برآنها چیره شد و اضداد دیگری جای آنها گذاشت .

این پنج گونه تجربه های مستقیم و بیواسطه ، همه انگیزنده اند ، و همه انسانها را « به خود آمدن » ، میانگیزند . خود ، از این انگیخت ها ، « به خود میآید ، خود میشود ، از خود آگاه میشود » .

شکل منطقی اضداد ، و کار بُرد آن

دوضد ، یك رابطه منطقی باهم دارند ، ولی ما این دوحد **منطقی ضدیت** را در پدیده ها ئی بکار میبریم که چنین ضدیتی باهم ندارند ، بلکه ما **اختلاف** و دوری و بیگانگی آن دوپدید را **با زور، انطباق و عینیت با ضدیت منطقی میدهیم** ، وبدینسان دو پدیده را که گرایش به ضدیت (یا اختلاف نسبی شدید » دارند ، عینیت با ضدیت منطقی میدهیم که کاملا نتزاعی است ، وبدینسان دو پدیده مختلف را **به سرحد اختلافشان « میکشانیم »** که در واقعیت ، چنین اختلافی باهم ندارند . آنگاه آنچه از تطبیق عینیت اضداد منطقی با دو پدیده مختلف بدست آمده ، به آن پدیده ها در اجتماع و تاریخ و اقتصاد و سیاست و دین ، تحمیل میکنیم

خود بـــازی و خـود یـــابی
(خود را باختن و خود را یافتن)

در بازی ، انسـان آزادانه خـود را می بازد ، و درست برضـد روند باختن ، نا خواسته و نادانسته ، خود را می یابد . انسان ، در تحول یافتن نا گهانی و آنی

به دیگری (به جانوری ، به پدیده ای مانند آتش ، گیاه ، سنگ...... و بالاخره به انسانی) ، بازی میکند . **تحول یافتن به دیگری ، دیگری شدن ، یك بازیست** . او خودِ عادی و تکراری و یکنواخت را ناگهان گم میکند ، و ناگهان در آنی با دیگری (جانوری ، پدیده ای ...) عینیت می یابد ، و در این گم کردن ناگهانی خود ، و باختن سراپای خود به دیگری ، خودی را می یابد که نمیشناخته است ، و نداشته است . این خودی ، که جز خود پیش پا افتاده و عادی و تکراریست ، در این آنات یافته میشود ، و دیدی به خودی ناشناخته و باور ناکردنی و بیگانه انداخته میشود .

این تجربه آنی گم کردنِ خود ، و تجربه باختن خود به دیگری (دادن خود به دیگری) و یکی شدن با دیگری (همانباشی = عینیت) ، که روند خود شدن و به خود آمدن و خود را آفریدن است ، در تصویر و در مفهوم خدا ، پیکر می یابد . روند ناگهانی به خود آمدن ، در دورانداختن خود عادی ، متناظر با مفهوم و تصویر خدا هستند . خدا یا **اصل ناب به خود آمدن** است ، یا تصویر شخصیست که **در دیگر شدن ، خود میشود ، در دیگری آفریدن ، خود را میآفریند** . خدا ، تصویر و اندیشه ای بود ، متلازم با روندِ به خود آمدن و خود شدن انسان » .

قربانی ـ خیال ـ ماجراجوئی

تجربه به خود آمدن در بازی ، همیشه در تصویر یا مفهوم خدا چهره به خود گرفته است و اصل و تصویر انگیزنده ای برای « بخود آمدن و خود شدن انسان » بوده است . و در این تجربه ، سه روند باهم میآمیزند

۱ ـ یکی از خود گذشتن و خود را قربانی کردن میباشد . انسان ، احساس ناراحتی و ناخرسندی با خود عادی و روزانه و یکنواختش میکند ، و احساس مبهمی می یابد که او جز آنست که دراین خود می یابد . این آگاه شدن ناگهانی از « بیش از خود عادی و روزانه و مکرر بودن » ، سبب میشود که

امکان « ترک کردنِ خود » پدیدار میشود . **قربانی کردن این خود** ، همیشه بر شالوده « احساس مبهم و لی یقین آورِ وجود خودی پهناورتر از این خود است . با همه آن یقین ، چون نمیداند آن خود پهناور چیست و کیست و چگونه است ، گذشت از خودی که دارد ، درد آور میباشد . و رها کردن این خود ، قربانی خود میباشد

۲ ـ بازی ، همراه با احساس آسانی و سهولت و بی رنجی و کردن با خشنودی و **آزادی** است . انسان در بازیست که اوج احساس آزادی را دارد . و به همین علت است که **تجربه ما از خود شدن و متلازما ، تصویر ما از خدا ، همیشه جداناپذیر از تجربه بازی و آزادیست** . در بازی ، انسان تماشای خود های ممکن را میکند . **امکانات خود** ، افق خود است . در اینجاست که **خیال** ، همه خودهای ممکن را ناگهان برای ما تصویر میکند . این کام بردن از افق امکانات خود ، این کام بردن از جنبش خیال در تصاویر بی نهایت ، در یچه تنگ خود عادی را به بی اندازگی میگشاید . در خیال ، میتوان بازیکنان هریك از آن امکانات شد . هر امکانی از خود را میتوان بآسانی و سهولت بازی کرد .

۳ ـ روند سوم ، دل بدریا زدن و عینیت دادن واقعی خود با یك یك این خود هاست ، چون ما نمیدانیم که ما با کدام یك از این خودهای ممکن خود ، عینیت کامل داریم . و اینجا ست که **قمار** ، **احتمال و گمان** آغاز میشود . انسان در این خودهای ممکن ، کورمالی میکند . واین ماجراجوئی است . بدینسان بازی ، همیشه قمار و احتمال و گمان بردن و کورمالی و ماجراجوئی میماند . جستن خود و شناختن خود همیشه یك ماجراجوئیست .

ودرست این تجربیاتیست که عرفای ما با خدا دارند . از این رو نیز می بینیم که تجربه آنها در « خودرایافتن » همیشه با « خدا » گره خورده است . و همیشه در روباروشدن با تجربه خدا ، با بازی خیال و قمار و قربانی گلاویزند . و پیامد این بازی آنست که پس از پی نهادن همه این ماجراجوئیها ، در می یابند که با هیچکدام از این خودها ، عینت ندارند ، یا به عبارت دیگر ، خدا

هیچکدام از این خیالها و نقش ها نیست . و از اینجا بود که در روند خود شدن ، خدا شدن را میدیدند .

ضد : همیشه جز آن ، بودن

ضد ، همیشه شناختن و یافتن آنست که من ، جز آنم . حقیقت ، چیزی جز آنست که ما خود را با آن ، عینیت میداده ایم . واقعیت ، چیزی جر آنست که ما خود را با آن عینیت میداده ایم . من خود را با آن عینیت داده ام و دریافته و شناخته ام که جز آن (چیز دیگر جزآن) هستم . با دریافتن یا شناختن ناگهانی « غیر از آن بوده ام که تا کنون خودرا با آن عینیت میداده ام » و هستی خود را در این عینیت ، میشناخته ام ، میباشد ، ضدیت خودرا با آن در می یابم . من ، هنگامی « خود میشوم » که چیزی جز خودم ، در خودم نباشد . **من هنگامی حقیقت را میشناسم که چیزی جز او ، در او نباشد** . آنرا از هر چیزی که جزاو ، دراوست ، پاك كنم .

انسان ، حقیقت یا خود تاب ندارد ، بلکه باید همیشه آنرا از « غیر خود » ، از « غیر حقیقت » بزداید . آیا چیزی جز خودم در خود هست ؟ آیا چیزی جز حقیقت ، در حقیقت هست ؟ چه چیزی غیر ازمنست ؟ چه چیزی غیر از حقیقتست ؟ بدینسان به این پرسش میرسیم که من چه هستم ؟ حقیقت چه هست ؟ و در من ، چه جز من هست ؟ و در حقیقت ، چه جز حقیقت هست ؟ یافتن این مرز « من چه هستم و چه درمن جز من هست » ، « حقیقت چه هست ، ودر حقیقت چه جز حقیقت هست » کار بسیار دشواریست . در آنچه عینیت احساس میشود ، عدم عینیت را یافتن ، در حالیکه عدم عینیت بسیارناچیز و بی اهمیت و بی ارزش بنظر میرسد ، از راه معرفت گسترشی و منطق که استوار بر مفهوم عینیت هستند ، اگر محال نباشد بسیار دشواراست.

من آنچیزی هستم که در تجربه مستقیم و بیواسطه ام ، نا گهان در یك آن دریافته ام و آزموده ام . حقیقت ، آنچیزیست که در تجربه مستقیم و بیواسطه

ام ، يك آن دريافته ام . واقعيت ، آنچيزيست كه در تجربه مستقيم و بى ميانجى ، ناگهان دريافته ام . ولى آنچه را در « يك آن » ديده يا آزموده يا دريافته ام ، و با آن خود را عينيت ميدهم ، نميدانم چيست .

من ، خود عادى ام را از دست ميدهم (اين نيستم) ، ولى « خودِ ناگهانى ام » را نيز گم كرده ام و در پيش ندارم ، و نتوانسته ام آنرا در عينيت دادن با تصوير ى ، با عبارت و كلمه اى ، با شخصى ، تثبيت و پايدار كنم .

آنچه گمشده ، ولى در آنى آزموده و دريافته شده ، فقط به من اين امكان را ميدهد كه بشناسم ، آنچه با آن عينيت داده ميشود ، جز آن است . آنچه جز آن خود حقيقى ام هست ، ميتوانم بشناسم و از خود بيرون اندازم . آنچه خود با حقيقت عينيت ميدهد ، ميتوانم حدس بزنم كه جز آن حقيقتى هست كه من در آنى شناخته ام .

من « نميدانم كه حقيقت و واقعيت چيست » ، ولى ميتوانم گمان بزنم كه « آنچه معرفت حقيقت و واقعيت شمرده ميشود » ، جز آنست . خودهائى را كه ميآزمايم و با آنها خودرا زمانى عينيت ميدهم ، درمى يابم كه حزآن خود هستند ، و آنهارا رها ميكنم . اين خودها را در آزمودن ، در مى يابم ، كه خودم نيستند . آزمودن ، در واقع ، همان عينيت دادن گذرا هست . اين جهان بينى و دين و مكتب فلسفى را كه با آن عينيت يافته بوده ام در مى يابم كه جز حقيقت هست ، با آنكه نميدانم حقيقت و واقعيت و خود چيستند .

دانستن ، در واقع ، عينيت دادن حقيقت با تصوير يا عبارت يا پديده يا شخص مشخص و معين و پايداريست . و درست ، دانستن ، برضد حقيقت و واقعيت و خود هست ، چون حقيقت و واقعيت و خودرا در شناختن ، ميخواهد پايدار و ثابت و بى جنبش و بامرز سازد .

پرسش سقراط :
آيا خدا ، حقيقت گفته است ؟

روش سقراط همیشه اینست که در « یك نمونه » ، **یك سئوال کلی** طرح میکند . هنگامی که در آتن این آوازه بلند میشود که خدا گفته است که سقراط ، حکیم ترین انسان در آتن است ، واین خبر به گوش سقراط میرسد ، سقراط ازآن پس ، به این گفته ایمان نمیآورد و از آن پس بی توقف آغاز نمیکند که به مردم حقیقت بیاموزد و آموزگار مردم بشود ، بلکه ازآن پس وظیفه سراسر عمرش میشناسد که درستی این سخن خدا را بیازماید و ببیند که آیا خدا درست گفته است یا نه ، و اگر درست گفته است ، معنی این حرف چیست .

او ازاین نمیهراسد که گفته خدارا بیازماید . **جد گرفتن سخن خدا و حقیقت درست همینست که انسان در سراسر عمر درستی آنرا بیازماید ، واین با ایمان در تضاد است** . بدینسان سقراط ، سرمشق هر انسان متفکری میشود که **حقیقت را ولو خدا هم بگوید ، باید آزمود** . حقیقت را باید آزمود . **چون خدا حقیقت را گفته است ، پس باید از آزمودنش دست کشید ، نمیتواند معیار تفکر بشود** . سقراط این سخن را یکبار و چندبار نمی آزماید ، بلکه تکلیف خود میداند که آنرا در همه عمر بیازماید .

و برای آزمودن درستی حرف خدا ، همه رجال آن روزگار آتن را میآزماید که آیا میان آنها کسی هست که بیشتر از او بداند یا نه . و کوششهایش دو گونه پیامد دارند

۱ ـ یکی آنکه همه مردان معتبر ی که مرجعیتی در اجتماع و سیاست و ادبیات داشتند ، میآزماید ، و نادانی آنهارا هم بخودشان نشان میدهد و هم به مردم می نماید . در واقع اعتبار و مرجعیت آنهارا در اجتماع متزلزل میسازد

۲ ـ دیگر آنکه در جستجوی « توبه این سخن خدا » ، به این پیامد میرسد که این سخن ، فقط این مایه را دارد که دیگران نمیدانند که نمیدانند ، و **خودرا میفریبند که میدانند** .

ولی سقراط ، میداند که نمیداند و خودرا در دانشش نمی فریبد . این سخن ،

اظهار فروتنی و شکسته نفسی نیست ، بلکه او در دیالوگهایش نه تنها سخن دیگری را در باره هر موضوعی میآزماید و نشان میدهد که دانائی دیگری در این موضوع پوچست ، بلکه سخن خودرا نیز در باره همان موضوع میآزماید ، و با کمال صداقت آنرا پی میکند، تا در می یابد که آنهم پوچ و سست است . دانش خودش هم نادرست است . هم دانسته های خودش و هم دانسته های دیگران در باره هر موضوعی (عدالت ، فضیلت ....) با واقعیت ، عینیت ندارند . او خود را بدانشش نمی فریبد . ولی کشف فریب ، که کشف نادرست بودن دانائیهای خود در هر موضوعی باشد ، کاریست بسیار بزرگ که فقط سقراط از عهده اش بر میآید . کشف نادانی در زیر دانائی ، و آشکار ساختن آن میان مردم ، نابود ساختن مرجعیت و اعتبار و امتیاز اجتماعی و سیاسی و دینی است ، و گذشتن از همه این سودها و امتیازات ، یك کار پهلوانیست .

بدینسان ما در آنچه میدانیم ، خود را میفریبیم که میدانیم .

هر دانشی ، هم فریب دادن دیگران و هم خود فریبی است . ولی ادعای کلی که « هر دانشی ، فریب است ، یا من میدانم که نمیدانم » ، پوچ و بی ارزش است . بلکه در هر دانشی ، فریب خوردگی خود را جستن ، و کشف کردن این عدم عینیت ، و چگونگی این عدم عینیت ، دانستن است .

ناهم آهنگی « اندیشه و دانش و شناخت خود » را با واقعیت و حقیقت را بررسی کردن و یافتن ، و کشف کردن اینکه واقعیت و حقیقت جز آنست ، دانش میباشد . جز این بودنِ حقیقت و واقعیت و خود ، روش یاد اندیشی است .

فلسفه تأویلست یا حقیقت ؟

آیا با فلسفه باید جهان را تأویل کرد ، یا باید جهان را با فلسفه تغییر داد ؟ آیا این ها دو چیز مختلفند ؟

ما سده ها نمیتوانستیم تغییر بدهیم ، چون « تأویلی از جهان را نمیتوانستیم

تغییر بدهیم » . تأویلی از جهان ، حقیقت شده بود . و هرچه حقیقت شد ، حق و توانائی دست زدن به آن گرفته میشود . هنگامی به تغییر جهان میتوان دست زد ، و میتوان حق بدست زدن آنرا داشت ، که در یابیم که حقیقتی که تا کنون در جهان و تاریخ و اجتماع ، چیره بوده است ، فقط تأویلی از جهانست . در تأویل کردن ، انسان میداند که هر واقعیتی را میتواند بطور گوناگون تأویل کند . یك واقعیت ، میتواند تأویلات گوناگون داشته باشد . ولی در تغییر دادن باید همه تأویلات را به یك تأویل کاهش داد ، یا همه تأویلات ، جز یك تأویل را کنار نهاد و طرد کرد . چون ما برای تغییر دادن ، فقط یك جامعه ، یك جهان ، یك سیر داریم و فقط یك تأویل باید حق تغییر دادن داشته باشد . از این رو هست که هر فلسفه ای ، تا وقتی مسئله فهم جهان در میانست ، تأویلی از جهان و تاریخ و انسانست . ولی وقتی مسئله تغییر دادن به میان میآید ، باید به حقیقت (تنها تأویل حقیقی جهان یا تاریخ یا انسان) تبدیل گردد . یك فیلسوف ، میتواند با چند تأویل نیز زندگی کند ، و تأویلات گوناگون از تاریخ و جهان و انسان بیندیشد ، و آنهارا غنای خود بداند . ولی یك مرد عمل ، فقط باید یك تأویل از جهان را بنام حقیقت داشته باشد ، و تأویلهای دیگر را ضد تأویل خود و اخلالگر و مزاحم و مانع میداند . اینست که یك فلسفه تا به مردم یاری میدهد جهان و تاریخ و انسان را بفهمند ، حالت تأویل دارد و خودرا تأویلی از جهان میشمارد ، ولی وقتی رو به عمل کرد و درصدد تغییر دادن جهان برآمد ، گرایش به « حقیقت شدن » پیدا میکند . تأویل دیروز ، حقیقت امروز میشود . در یك فضای آزاد ، یك مکتب فلسفی ، خودرا به شکل تأویل برای فهمی دیگر از جهان میشناساند ، در یك فضائی که همه باهم بر سر تغییر دادن جهان و تاریخ و اجماع پیکار میکنند ، هر مکتب فلسفی ، به حقیقت بودن خود تکیه میکند . اینست که هر فلسفه ای ، میتواند شکل تأویلی یا شکل حقیقت ، به خود بگیرد . تأویلی از زمره تأویلات شدن ، یا تأویلی ممتاز از همه تأویلات شدن ، یك جنبش پادی در هر فلسفه ایست .

اندیشه وکردار و انگاشتِ انگیزنده

(تاریخ)

گفتن اینکه تاریخ ، جمع اعمال انسانها ست ، یا گفتن اینکه از اعمال و افکار و خیالاتِ سراسر انسانها تاریخ ، تولید یا آفریده شده است ، به بینش ما چیزی نمیافزاید ، بلکه بسیاری از چیزها را نیز تاریک میسازد .

تاریخ ، آفریدهِ اعمال و اندیشه ها و احساسات و خیالاتِ انگیزنده انسانها ست که جامعه را تخمیر میکنند . ماده ای که در آن تخمیر صورت میگیرد ، اعمال و اندیشه های گسترشی و ضروری انسانها هستند . همه اعمال و اندیشه ها و احساسات و خیالاتِ انسانها ، بطور یکنواخت کارگذار نیستند . این اعمال و اندیشه ها و احساسات و انگاشتهای ویژه ای هستند که انگیزنده به آفرینش میباشند . از هر انسانی ، اعمال و اندیشه ها و احساسات و خیالاتِ انگیزنده سرچشمه میگیرد ، ولی در برخی از انسانها هستند که این انگیزندگی ، به چکاد خود میرسد . آنهائی جامعه و تاریخ را در ژرفنا و همیشه دگرگون نمیسازند که بر جامعه و فکر و روان جامعه حکومت میکنند و قدرت سیاسی و دینی و نظامی را در دست میگیرند ، بلکه آنهائیکه جامعه را بشیوه ای میانگیزند . همچنین عمل یا فکر یا خیال یا احساس تکی از اشخاصی که نامشان در تاریخ هیچگاه برده نشده است ، در اثر انگیزندگیشان ، تاریخ آفرین بوده است . و انگیزنده بطورکلی گرچه تاریخ آفرین است ، ولی بندرت رد پائی و نشانی از خود در تاریخ باقی میگذارد ، وهمیشه شکل اسطوره ای به خود میگیرد و گوهر ضد تاریخی (ضد گسترشی و پیدایشی) دارد .

حاکمیت ، همیشه نیاز به « تداوم و گستردگی و ضرورت » دارد ، ولی انگیزندگی ، درست در آن (ناگهان) ، و در یك نقطه و تصادفی است ، بدینسان انگیزندگی ، با « **گوهر آزاد انسان** » کار دارد . از این رو آنچه

تاریخ را میآ فریند ، انگیزه هائی هستند که **تجربه آزادی** را در انسان ناگهان و در یك آن بیدار میسازند . هر انگیزه ای و هر انگیزنده ای ، آفریننده آزادی است .

این « **تجربه آنی تاریخی آزادی** » ، ولو آنکه گم شود و از یادها با تاریخ نگاریها و تأویلهای گوناگون تاریخ زدوده شود ، ولی راهنمای خاموش و نامرئی ملتها باقی میماند که کورمالی ملتهارا در جستجوی آزادی تصحیح میکند . انگیزندگی آن عمل را ، معرفت تاریخی یا فلسفی یا اجتماعی ، در مطالعات و کاوشهایشان هیچگاه نمیتوانند بشناسند ، علت هم اینست که این عنصر انگیزندگی ، قابل درك با مقوله عینیت نیست . اینست که در مطالعات تاریخی و اجتماعی و سیاسی و دینی ، دراثر گوهر معرفت گسترشی اشان ، نادیده گرفته میشود ، یا هیچ و ناچیز و بی اهمیت شمرده میشود . انگیزندگی ، برقیست که ناگهان از آن عمل یا اندیشه یا احساس یا انگاشت ، زده شده است و از ساختار ضروری آن عمل واندیشه و احساس و انگاشت ، استنتاج پذیر نیست .

عمل اخلاقی وسیاسی و عرفانی را چگونه میتوان انگیزنده ساخت

آثار هنری (موسیقی و شعر و اسطوره ، نقاشی ...)از نابترین انگیزندگان به تجربه های مستقیم و بیواسطه هستند . از این رو دین و اخلاق و سیاسی ، یا برای ازدیاد کارگذاری خود برمردم ، یا وقتی عادی و ملال آور و سنت خشگ و خالی شدند ، ویژگیهای هنری به خود میدهند . خدا ، هنرمند میشود و بکردار سفالگر ، به انسان ، صورت میدهد . دین ، هنر انسان سازی میگردد تا انسان را مانند یك تثر هنری پدید آورد .

«خوب و بد » را با « زیبا و زشت » ، عینیت میدهند ، و خوب ، زیباهم

میشود ، و بد ، زشت میگردد . یك جفت ضد ، در عینیت دادن خود با جفت دیگری از اضداد ، میکوشد که « انگیزندگی دیگری » را در خدمت خود در آورد ، و ازآن سود ببرد .

ولی از آنجائیکه هنر ، تجربه های زنده مستقیم و بیواسطه بیشتر در دسترس دارد ، واین تجربه هایش نابتر و آزادانه تر است ، بزودی مرکزیت ثقل ، از دین و اخلاق و سیاست ، نا خواسته به هنر ، تغییر جا میدهد . بهترین نمونه این عینیت دادنها ، در تجربه محبت دینی یا عشق عرفانی میباشد . محبت دینی ، پیوند یابی نفخه خدائی در دو انسانست . عشق عرفانی ، به هم آمیختن دوباره عشق واحدیست که در دو انسان ، ازهم جدا افتاده بوده اند .

ولی وقتی برای روشن ساختن این محبت دینی و عشق عرفانی ، از مفهوم زیبائی ، سود برده شد ، از تجربه هنری و زیباشناسانه برای انگیزنده ساختن تجربه دینی یا عرفانی بهره میجویند و آنهارا با هم عینیت میدهد .

خدا ، زیبا میشود (جمال خدا به جای کمال اخلاقی) . پیوند زیبائی و عشق باهم ، سبب میشود که تجربه دینی و عرفانی ، در نوسان میان میان « تجربه های دینی ، و تجربه های هنری » و یا « تجربه های عرفانی و هنری » ، از اینسو به آنسو آمد و شد کنند ، و دیگر تجربه های خالص دینی یا تجربه های خالص عرفانی نمانند . **این نوسان ، ایجاد مه آلودگی و دو رویگی و دو تویگی در تجربه های دینی یا عرفانی میکند** . « عشق به خدا » و « عشق به زن » بعنوان تجسم زیبائی هنری و حسی ، ازهم جدا ساختنی نیستند .

در تجربه هنری ، انگیزندگی ، امکانات بیحد در آفرینش می یابد ، و برای آفرینش هنری ، همیشه از نو میآزماید . هر اثر هنری ، یك آزمایش تازه و نو هست ، هر اثر هنری در خود کاملست . ولی پیوند دادن تجربه دینی با تجربه هنری در مفهوم زیبائی که از هنر گرفته میشود ، این « از نو آزمائی آن به آن » ، که ویژه برجسته و ازاد سازنده هنر است ، اگر به دین و عرفان انتقال داده شود ، دردسرها و دشواریهای خودش را پدید میآورد .

یك دیندار و زندگی را نمیتواندهر روز از نو با شریعتی دیگر بیازماید و به آن شکلی دیگر بدهد . و عارف ، نمیتواند هر روز عاشق خدائی دیگر بشود و عشق بخدای تازه دیگر را بیازماید . این درد سر را عرفا بدین شیوه از سر راه خود بر داشتند که عارف هر روز و هر آنی ، عاشق خیالی و نقشی و صورتی دیگر از خدا میشود . ولی این راه حل ، به بهای « غیر ممکن بودن وصال » تمام میشد ، چون او همیشه بدنبال خیالی از او میدوید ، و همیشه در آغوش خیالش میخفت ، و منتظر بود که خدا معجزه ای بکند و بجای خیالش ، خودش بخوابد . در آنی عاشق خیالی شدن و از او فارغ شدن ، فقط از خیال او ممکن بود ، نه با او و عشق به او ، باید مطلق و ابدی باشد نه آزمایشی.
این نوسان میان عرفان و هنر ، در اثرگرفتن مفهوم « زیبائی » از هنر ، عرفان را بی نهایت انگیزنده و زنده و آزادی بخش ساخت ، و از زنجیرهای سنگین شریعت آزاد ساخت ، و عرفان در این گرایش ، شعر و موسیقی و رقص شد ، ولی میخواست حداقل در شکل و ظاهر ، دین هم بماند . از این رو از یکسو در تضاد با دین بود ،و این تضاد را میبایست به هنر انتقال دهد ، و از سوئی دیگر در تضاد با هنر بود ، چون هنر در اثر پیوند پاره ناشدنیش با محسوسات و حواس ، از فریب ، کام میبرد و شاد میشود ، و او در محسوسات و حواس ، فریب میدید که میخواست خودرا ازآن برهاند ، چون با مفهوم حقیقت در تضاد واقع میشد . او در همه چیزها ، خدا را دوست میداشت ، و هرچیزی را درواقع تحقیر میکرد ، چون آن چیز را بخودی خودش دوست نداشت ، در حالیکه هنر ، درست ، در هر چیزی ، خود آن چیز را دوست میدارد ، و آن چیز ، فقط کاریز و وسیله ، برای دوستی چیزی فراز آن چیز نیست .

راهی دراز و دشوارو باریك
به تجربه مستقیم و بیواسطه

ما با همه محسوسات خود ، آشنا نیستیم ، بلکه با آنچه از محسوسات ما در صافی مفاهیم ما (که غالب آنها را از اجتماع به ارث برده ایم) میمانند ، و در واقع آنچه از محسوسات ما ، از صافی مفاهیم ، رد میشوند ، آگاه نیستیم . ما به این « مفاهیم موروثی » ، بیشتر اطمینان داریم ، که به محسوسات مستقیم و بیواسطه امان ، چون این مفاهیم هستند که تجربیات مارا دو نیمه میسازند ، بی آنکه ما آگاهانه بدانیم شیوه جدا ساختنشان چیست ؟ طبق چه معیاری ، چه را در صافی نگاه میدارند ، و چه را از صافی رد میکنند . و این جداساختن تجربیات به دوقسمت ، و در اختیار ما گذاشتن یك قسمت ، و پنهان ماندن قسمتی دیگر ، ما همیشه جهان را جعل میسازیم . مثل آن میماند که دستگاه حاکمه ، فقط اطلاعاتی را که طبق معیار بقای حکومتش لازم میداند ، به ما بدهد ،و مانده را دور بریزد .

با چنین تقسیمی ، ما نه تنها به واقعیت نزدیك میشویم ، بلکه از واقعیت دور میافتیم ، چون با واقعیت دروغینی کار داریم . نصفِ راست را گفتن ، بدتر از دروغست . **کسی که نصف راست را میگوید ، دروغ تمام میگوید** . **مفاهیم ما** بدینسان مارا میفریبند . آگاهی به این فریب ، مارا متوجه ویژگی مفاهیم ما میسازد که **صافی محسوسات هستند** ، و متوجه « نیمگی محسوسات ، طبق معیار ناشناخته ای که نیمه میسازد » میگردیم ، و با چنین شناختی ، میتوانیم راه را برای دستیابی به تجربیات مستقیم و بیواسطه باز کنیم . بدینسان ما مفاهیم خود را گاه به گاه تغییر میدهیم ، تا این نسبت (آنچه را در خود نگاه میدارد و آنچه را از خود رد میکند) به هم بخورد . با به هم خوردن نسبتِ عبورمحسوسات از دو مجموعه مفاهیم ، و سنجیدن تفاوت این محسوسات ، میتوانیم آنچه از یك مجموعه ای از مفاهیم رد شده ، از آنچه در مجموعه مفاهیم دیگر مانده ، بشناسیم . و این کار با **آفریدن یا ساختن مفاهیم تازه** ممکن میگردد . تاریخ فلسفه و تفکر انسانی ، به ما چنین فرصتی میدهد . از سوئی ، باید دبستانهای فلسفی تازه به تازه پیدایش یابند ، تا تفاوت محسوسانی را که

هریك در خود نگاه داشته ، با فلسفه های دیگر در اجتماع بشناسیم و کمتر وقت صرف رد کردن این فلسفه ، و اثبات کردن آن فلسفه بکنیم ، بلکه فرصت را غنیمت شماریم و به محسوساتی که هر فلسفه در مفاهیمش به آن دست یافته پی ببریم . این تفاوت دامنه محسوسات هر یك با دیگر یست که مارا به تجربیات مستقیم و بیواسطه نزدیك میسازد ، وگرنه با ماندن و دلخوش کردن در یك فلسفه یا دین یا ایدئولوژی و باور داشتن آن ، سراسر تجربیات مستقیم و بیواسطه خودرا نیز از دست میدهیم ، چون این تفاوتها ، و ارزش دادن به این تفاوتها در فلسفه دیگر با فلسفه ما ، برای ما وجود نخواهند داشت .

راستی که دروغست
(شیوه عادی فریب دادن)

یکی از راههای دستیابی به تجربه های مستقیم و بیواسطه ، بیدارشدن ناگهانی و آنی و تصادفی از فریب خوردگیست ، که فوق العاده تکان دهنده و لرزاننده است . در دامنه معرفت گسترشی ، حقیقت ، یك کل است ، تمامیت یك آموزه است ، پیدایش همه رویه های یك اندیشه و تجربه است . باید تمام حقیقت را بدیگری گفت ، تا حقیقت ، گفته شده باشد . فریب ، با تقسیم حقیقت به دو قسمت ، و گفتن قسمتی از حقیقت ، و پنهان نگاهداشتن یا نگفتن قسمت دیگر، آغاز میگردد . **واین تقسیم کردن حقیقت ، و دانستن و گفتن یك قسمت ، و داتستن ولی نگفتن قسمت دیگر ، سرچشمه هر قدرتیست .**

حقیقت ، کلیست تقسیم ناپذیر . طبعا آزادی که تجربه ملازم آنست ، تقسیم ناپذیر میباشد . حقیقت باید در هرجا « در کل خود » باشد ، تا حقیقت باشد . انسان باید در هرجائی ، سراپایش برای دیگران حاضر باشد ، تا

صادق باشد ، تا « خود ، پیش دیگران باشد » . راست بودن ، گفتن یك سخن راست نیست . اگر از حقیقت ، همه چیز ، جز یك چیز گفته شود ، آن حقیقت گفته نیز دروغ میشود . جدا کردن یك جزء نا چیز از کل ، و آنرا برای خود نگاه داشتن ، کوه ، منهای یك ذره نیست ، بلکه ناگفته و نا نموده ماندن آن جزء ناچیز ، تغییر دادن آن کل ، به دروغست (کل - یك جزء = هیچ) به عکس (توده - یکی = اکثریت).

ولی مردم در دیدن کوه (که توده ذرات ازهم جدا ولو با هم گمیخته اند) ، به آن « ذره ناچیز که نا گفته مانده » نمی نگرند . ولی همین ذره و جزء ناچیز است که به آن کل ، معنای حقیقتش را میدهد . **اهریمن ، یك جزء ناچیز است که در آنی از دیده میافتد .**

از این « فن فریب دادن » ، همه عقاید و ادیان و ایدئولوژیها و سیاستمداران و حکومتها ، سوء استفاده میکنند . کل ، در نبودِ یك جزء ، نه اینکه کل نیست ، بلکه در کلش نیست ، بلکه در همانندیش با « کل حقیقت » انسان را در حقیقت میفریبد . انسان در اینجا همانندی (تشبیه) را با « عینیت » مشتبه میسازد . چون در کل ، همه اجزاء چنان به هم پیوسته و آمیخته هستند ، که نه تنها هر جزئی ، از جزء دیگر شناختنی است ، بلکه از جزء دیگر نیز ، « هست » .

و در « انبوه یك توده ، که ذرات جدا و نا آمیخته ولی گمیخته اند » ، روی یك ذره ، هیچگاه حساب نمیشود ، و اکثریت ، معیار است (تفاوتِ دموکراسی اکثریتی ، و دموکراسی کلی . در دموکراسی که با کل اجتماع کار دارد ، نداشتن آزادی یك فرد یا اقلیتی ، نبود آزادی در کلیتش هست . در دموکراسی توده ای ، در برابر آزادی اکثریت میتوان آزادی اقلیت ها را فراموش ساخت . فریفتن مردم در دموکراسی ، با عینیت دادن این دو ، صورت میگیرد) .

انطباق دادن تضادِ « حقیقت و باطل » با « سود و زیان » ، یا اضداد درآزادی با اضداد در اقتصاد ، به همین فریبندگیها میکشد .

مثلا در نوشته های روزنامه نویسان و نویسندگان و موءلفان ، این « گفتن یك قسمت از حقیقت » ، بنام حقیقت و راستگوئی در کلیتش ، اصل فریبندگی همه آن انتشارات میباشد . با راست گفتن در قسمت اعظم نیز ، راست ، تبدیل به دروغ میشود . و هم نویسنده و هم خواننده ، با معیار سود و زیانشان ، بسراغ یافتن حقیقت میروند . مردم ، آزادی و حقیقت را نمیتوانند « بخرند » ، ولی در اقتصاد ، **همه چیز ، از جمله حقیقت نیز خریدنی و فروختنی است** .ولی آزادی و حقیقت در گوهرش ، خریدنی و فروختنی نیست .ولی اصل حاکم بر انتشار یك کتاب و نشریه ، اصل فروش و خرید است . خواننده ، آنچیزی را میخرد که هم آهنگ با سودش (با آنچه را او اکنون سودش میداند) هست . از همین جا ، هر نویسنده ای و موءلفی و شاعری ، فقط چیزهائی را میگوید که بیشتر خریدار دارد ، یا کسی و گروهی و حزبی و طبقه ای آنرا میخرد تا سود اورا تأمین کند (شهرت و امکان رفاه اورا فراهم آورد) . افکاری را میتوان فروخت که در بازار ، خریدار کافی دارد . از اینجا نشریات و سازمانهای انتشاراتی این اصل را دنبال میکنند که افکاری را که نمیتوان فروخت ، نباید منتشر ساخت .

و نویسنده باید رعایت این معیار را بکند که افکاری را ننویسد که نمیتوان فروخت ، یا به بنگاه انتشاراتی یا نشریه دیگری برود که آن گونه افکار را میتواند بفروشند . ولی فراموش میشود که بنگاه نشریاتی دیگر یا نشریه دیگر نیز، افکاری را میطلبد که به گروه خاصی دیگری میتواند بفروشد .

بدینسان ، **حقیقت را باید فروختنی ساخت ، یعنی باید کل تقسیم ناپذیر را تقسیم کرد** . و « اصل کثرت » را بجای « اصل کِل » گذاشت . حقیقت را باید با سود گروهی یا کسی یا عقیده ای عینیت داد ، و باطل و دروغ را باید با گروه و فرد یا عقیده دیگری عینیت داد تا به او زیان رسانید ، چون او سرچشمه زیان گروه و فرد و عقیده ایست که او ازآن پشتیبانی میکند . و این جزئی که هیچ شمرده میشود و نهفته میشود و درآغاز به هیچ شمرده میشود ، درست سپس ، همان « کل منهای آن ذره » را

که همه میشناسند ، ناگهان چنان تخمیر میکند و دیگرگون میسازد که همه باور کنندگان ، در شگفت فرومیمانند ، و مدتهای دراز نمیخواهند بپذیرند و باور کنند که همان جزء ناچیز ، همان سرّ ، ناگهان مرکز این کل میگردد ، و کل به گرد او میچرخد . این اصل ، در همه انتشارات و سیاستها و تبلیغات دینی و ایدئولوژیکی مراعات میشود . و موءمنان هر دین و پیروان هر حزبی ، همیشه « آنچه در دین و عقیده و ایدئولوژیشان با تجربیاتشان یا با تجربیات زنده و معقولشان هم آهنگ نیست » ، همان جزء ناچیز و بی اهمیت میشمارند ، که از انبوه افکاری که انطباق با حقیقت میدانند ، دور میسازند و « دین یا ایدئولوژی راستین خود » نمیشمارند و آنرا از دامنه آگاهی خود ، بیرون میاندازند . و روزی ناگهان غافلگیر میشوند و می بینند که درست همان ذره ناچیز است که گوهر و ذات عقیده و ایدئولوژیشان بوده است ، ودرست همان نقطه انگیزنده بوده است که میتوانسته است آنهارا بیدار سازد و از عقیده اشان رهائی ببخشد .

تجربه « بوسه ای »

بوسه ای که زدن است ، و زدنی که بوسه است

تجربه های انگیزنده ، تجربه هائی هستند که با ما یك نقطه تماس دارند ، واین تماس بگونه ایست که گوئی با ما تماس پیدا نمیکنند . ولی این تجربه ها در تماس بی تماسشان ، تا « بُن هستی ما ، تا میانه گوهر ما ، تا تخمه زاینده ما ، تا مرکز وجود ما » در آنی فرومیرود ، و به بُن ما « میزند » ، و مارا آتشفشان و جوشان میسازد .بهترین نمونه های آنها از دید منفی ، بوسه اهریمن به کتف ضحاك است . و سایر نمونه هائی که در شاهنامه میآید (ترانه ای که اهریمن برای کیکاوس میخواند ، بوئی که از دسته گل اهریمن در راه شکار به بینی کیکاوس میرسد) ، همه بیان این « تماس نقطه گونه ، نقطه مماس » است . همانسان خراش پیکان جمشید و بسودن تازیانه بر زمین در داستان

جمشید در ویده دات ، که با آن گیتی را بزرگ میسازد ، از دید مثبت ، بیان همین « تماس نقطه گونه و نقطه مماس » است . ولی در این تماس نقطه گونه ، « تأثیر بسیار ناچیزی » است که در استقلال و موجودیت دیگری ، کوچکترین دخالتی نمیکند ، ولی یك « زندگی شکافنده و فرو رونده » هست که وجود دیگری را تا بنش چون تیری بباریکی مو (مانند سوزن) سوراخ میکند، و دیگری را بخودی خود جوشان میکند . **تأثیریست که بجای معلول ساختن دیگری ، آنرا آزاد میسازد ، وارونه همه تأثیرات که در نفوذ خود ، دیگری را تلع و محکوم خود میسازند** .آنچه از این تماس نقطه گونه میزاید ، تابع و محکوم و معلول نیست ، بلکه آزاد است ، واز این رو بود که زادن ، آزاد شدن بود .

و در بندهشن همیشه می بینیم که اهریمن « میزند » ، و زدنش همین ویژگی دوگانه را دارد . این نفوذ و تأثیر ناچیز نقطه ای ، به آفرینندگی میکشد . و جهانی که از این بوسه و زنش پیدایش می یابد ، هیچگاه به اهریمن نسبت داده نمیشود و تابع و محکوم او نیست ، بلکه وارونه اش ، آزاد از اهریمن است . واین « **بسودن و زدن** » ، ویژگیهای پادی انگیزه هست . تأثیرات انگیزه ای ، آزادی افرین هستند ، آزادی را در خود دیگری و از دیگری جوشان میسازند . تجربه ای که از کنار انسان یا جامعه مانند نسیم میگذرد ، نا گهان به میانه انسان یا روابط اجتماعی ، پرتاب میشود و انقلاب کلی انسان یا جامعه را فرامیگیرد . یك تجربه خرد و کرانه ای (پیرامونی) ، ناگهان به یك « آئین و سنت و معرفت و روش گسترده » استحاله می یابد . برق یك اندیشه یا احساس یا عمل ، سراسر موقعیت و وضع را تحول میدهد و آنرا تخمیر میکند . معرفتهائی که در ضرب الامثال ملل نهفته است ، اندیشه های کوتاه و فشرده ای هستند که برای « بکار بستن در موقعیت ها » نیستند ، چون کاربستن هراندیشه ای کوتاه و فشرده ، نیاز به « گستردن آن اندیشه در جزئیات و طیفش » دارد (باید هم گستره ای زنجیره زمانی پی در پی باشد و هم گسترهِ توری از بستگیهای کنارهمدیگر باشد) که عملا این

ضرب الامثال از چنین گستردنها سر باز میزنند ، و در گسترش ، پوچ و تهی میشوند، و در برابر آن میتوان ضرب المثلهائی ، با تویه های مختلف و متضاد آورد و آنرا در گستردن بی اثر ساخت و بنام حکمتهای عامیانه به آنها نیشخندی زد . درست ضرب المثل را نمیتوان و نباید گسترد ، بلکه باید بوسه ای یا بعبارتی دیگر تلنگری به ما در آن موقعیت بزند ، تا روش و حالت ما و آن موقعیت را بکلی تغییر بدهد .

اینها که « در بوسه ، میزنند » (تماس نقطه ای ولی سو زنی دارند) ، در زدن ، بوسه ای بیش نیستند . ما رابطه خود را با ضرب الامثال از دست داده ایم و آنها دیگر مارا نمیانگیزند ، چون ما درپی معرفتی هستیم که بکار بندیم . معرفت گسترشی ، از ما جداست ، و بخودی خود ، تبدیل به « تجربه زنده و جوشنده درونی و وجودی ما » نمیشود ، بلکه باید زیر نظر و اختیار ما آنرا بکار گرفت . در ضرب الامثال تجربه های گذشتگان ، شکل معرفت انگیزنده به خود گرفته اند و آنهارا با روش و منطق (با کار برد عینیت) نمیتوان گسترد تا معرفت دلخواه ما پدیدار شود .

و در عرفان ، نظری که کیمیا گر (یا نظر اول از حق یا حقیقت ، یا لقیه اول از معشوقه) است ، جزو همین تجربیات بوسه ایست ، و در آن معجزه یا کرامات دیدن ، برداشتهای بعدیست که در اثر فراموش کردن گوهر نخستین این تحربیات ، جایگزین آن شده است . از نخستین بوسه معشوقه ، عشق در ما حریق جهانسرز میشود . با تقلیل « رابطه مهری میان انسانها » ، به « رابطه جنسی خالص » ، درك چنین تحولات شدیدی از این پدیده ، اگر خنده آور بنظر نرسد ، پوچ و خام و کودکانه میباشد .

اشتباه یا فریب

در گذشته ، انسان حقیقت را با فریب پیوند میداد و چیزی که « ضد فریب » است میدانست . حقیقت ، بیدارشدن ناگهان ، در یك آن ، از فریبی بود که

انسان درآن مدت دراز زیسته بود (و به آن عمل کرده بود) و در این بیداری ناگهانی از این « خواب فریب » ، به لرزه میافتاد .
این قدرتی جز او بود که اورا میفریفت ، و از « روند فریفته شدن خود » بیخبر و ناآگاه بود ، چون آنچه اورا میفریفت ، اورا میشناخت چون با او آشنا بود . اطمینان و خوش بینی و خوش باوری ، آگاهی اورا میکاست . او « **شناختن** » را با « **آشنا بودن** » یکی میگرفت (عینیت میداد) . شناختن هر چیزی را ، همان « خو گرفتن با آن » میدانست . او باید با هر چیز تازه ای « احساس بیگانه شدن » را از دست بدهد ، تا آنرا بشناسد .
و این عینیت « آشنا بودن » با « شناختن » ، ناگهان سبب شگفت او میشد ، چون میدید که با وجود « آشنائی همیشگی و نزدیک » با چیزی یا کسی، او را نمیشناخته است . این نومیدی ناگهانی از آشنا ، در ندیدن آنچه انتظار نداشته ، تجربه شگفت و شناختن را در او میانگیخت . آشنا ئی (و خو **داشتن با کسی یا چیزی یا فکری و عقیده ای) ، راه شناختن حقیقت را می بندد** . انسان در آشنائی ، خود را در حقیقت میفریبد ، چون آشنائی را عینِ شناختن میداند . و بیدارشدن ناگهانی از فریب ، و از دست دادن باور و اطمینان و مهر ی بسیار طولانی ، او را به لرزه میافکند .
از خواب آشنائی یا فریب آشنائی ، ناگهان بیدارشدن ، شناختن حقیقتِ « آنچه آشناست » ، یا کشف واقعیت واژگونه در آنهاست .
ما به آنچه خو کرده ایم و با آن آشنائیم (احساس یگانکی با آن میکنیم) ، در فریبیم ، و روزی که از این خواب بپریم (از خواب پریدن) و ناگهان چشممان را باز کنیم ، حقیقت را خواهیم شناخت . (با آنچه بیش از همه آشنائیم ، خود مان هست ، از این رو خود فریبی ، یك رویداد عادیست)
با بیشتر چیزهائي که ما در زندگی عادی روزانه کار داریم همین روابط آشنائیست که ما آنرا به کردارِ « شناخت » میگیریم .
ولی فقط **دامنه بسیار تنگی** از زندگیست که در واقع با « **شناخت** » کار دارد . و « بیدار شدن ناگهانی از فریب یا خوابِ آشنائی » ، در دست ما

نیست . و تفاوت این خواب با خواب معمولی آنست که این خواب ، بی نهایت و بطور پیش بینی نا شدنی ادامه پیدا میکند ، نه آنکه ترتیبی طبیعی و غریزی در بیدار شدن و بخواب فرورفتن ، داشته باشد ، تا بداند بنا بر نظمی خاص از فریب ، بر خواهد خواست . از فریب بیدار شدن (به فریب خوردگی خود پی بردن) در کنترل و اختیار ما نیست » . اثبات کردن و رد کردن ، که با اختیار و آگاهی و خود ، کار دارد ، هیچ انسانی را نمیتواند از هرگونه فریبی بیدار سازد ، چون در فریب ، خود در خوابست .

اشتباه کردن با « خودِ بیدار» کار دارد . انسان ، به قدرت خرد و اندیشیدن خود خوش بین است . ازاین رو میخواهد « بی خود او » ، کاری انجام نگیرد . به آنچه در « بیخودی او روی میدهد » بدبین است . هر چه در روان او روی میدهد باید زیر نظر و پیش آگاهی او و در اختیار او باشد .

از این رو فریب خوردن و فریفته شدن ، در انسان بیخرد و نا آگاه ، روی میدهد که خود از خود آگاه نیست و خود ، قدرت بر خودش ندارد ، در پشت پرده ، بی او ، و حتی بر ضدِ او ، کارها صورت میگیرد . از این رو اندیشیدن ، مسئله فریب و « شیوه فریفته شدن و خود فریبی » را چندان جد نمیگیرد ، واو را یك واقعیت عادی زندگی انسانی نمیگیرد .

در هنر ، یك اثر هنری باید فریبا باشد . فریفتن ، شاهکار هنریست ، و انسان از فریب هنری ، لذت میبرد . انسان میگذارد که شعر یا موسیقی یا نقاشی یا افسانه ، لحظه ای اورا بجهانی از روء یا ها بفریبند . ولی خرد ، از هرگونه فریبی ، اکراه دارد و بیزار است ، و در دامنه او کسی پروانه فریفتن ندارد . هیچکسی را نمیتوان « بی خود او ، بی آگاهی او ، بی خواست او ، بی ابراز قدرت و اختیار او » ، از فکری به فکری دیگر ، از احساسی به احساسی دیگر ، از حالتی به حالت دیگر برد و یا کشید .

این کار ، راهزنی و گمراه سازی و و مکر (چنگ واژونه زدن) است . اندیشیدن باید تا میتواند ، شگفت را از خود حذف کند . از همان آغاز ، انسان ، آگاهانه « یك دستگاه فکری » را پیش خود میگذارد .

و در واقعیتهای تکراره (concrete) میآزماید ، که آیا انطباق با آنها دارد ، و چه اندازه بر عکس پیش بینی (ادامه منطقی راستاهای آن افکار) رفتار میکند ، تا با شناختن آن اشتباهات ، یا در آن دستگاه فکری ، تصحیحاتی بکند ، یا روند عمل خود را باز بینی بکند ، و لغزش اعمال خودرا نسبت به آن راسته ها بیابد ، و اگر اشتباهات را در آن دستگاه نمیتوان تصحیح کرد ، دستگاه فکری دیگری را ساخت یا « برگزید » و سراپای آنرا از سر آزمود .

سرچشمه اشتباه کردن ، تنها کوتاهی اعمال و نقصِ خودِ انسان نیست ، بلکه بیشتر در خودِ همان دستگاه فکریست . **خرد ، محصول اندیشیدن را مقدس نمیسازد که همه اشتباهات را در نقص و ضعف انسان بجوید** ، بلکه « باز بینی و باز شناسیِ تولیدات و ساخته های خود » ، یك چیز عادیست . خرد ، نمیخواهد بپذیرد که عواملی بیگانه ولو آشنا ، بیخبر از او ، و بی اختیار او ، راسته اعمال یا افکار اورا معین میسازند یا کژ و راست میکنند . و درست آشناترین این عوامل ، در خود او ، و با خود او هستند . اینست که رابطه انسان با فریب به هم میخورد ، و **هرکسی ، فریب خوردگیها و خود فریبی های خود » را تا میتواند عقلی میسازد تا نسبت به آنها کوچکترین نفرتی نداشته باشد** ، وفریبی که دوست داشتنی و مجاز (روا) میماند به کل ، به دامنهِ هنر (موسیقی و شعر و نقاشی و افسانه) رانده میشود . جهان بینی ها و ادیان و عقاید و ایدئولوژیها و دبستانهای فلسفی و نظرات فکری ، هم از فریب ، بیزار ،و هم خود را از آن بری میدانند . و **انطباق دادن اضداد دینی و اجتماعی و سیاسی با مقولات هنری** ، راه آشتی را با مقوله « فریب » باز میکند . فریب خوردن و فریفته شدن و خود فریبی ، یك پدیده اکراه آمیز نیست که ما آنرا در این دامنه ها انکار کنیم ، و با « **عقلیسازی مداوم فریب ها** » ، آنهارا ناشناختنی و ارزشمند سازیم . **پاد اندیشی ، باید تضاد و آمیزش همیشگیِ فریب و حقیقت را از کارهای بنیادی خود کند . ما فریب ها را نمیتوانیم کاملا تقلیل به اشتباهات**

بدهیم . ترس از فریب ، ترس از قوای متافیزیکی بود که خرد نمیتوانست یا نمیخواست با آنها روبرو شود . **فریب ، از قوای بسیار ژرف و پوشیده و تاریك ولی آشنا ی در خود و در اجتماع و تاریخ سرچشمه میگیرد** و نسبت دادن آنها به موجودات متافیزیکی ، بیان ناتوانی انسان در برخورد با آنها و تسلیم شدن اجباری به آنها بود .

ولی فریب ، یك پدیده انسانیست ، وبا قدرتهای مرموز ماوراء الطبیعی کار ندارد و باید از دیدگاه هنری به آن نزدیك شد ، چون فریفتن در هنر ، یك هنر و بازیست که هیچگونه بدبینی و بیزاری و اکراه به آن در میان نیست .

و وقتی زندگی را نیز یك هنر بدانیم (با هنر ، عینیت بدهیم) آنگاه ، فریب را در دین و فلسفه و سیاست و اجتماع و اقتصاد ، بی تعصب اخلاقی میتوانیم بکاویم .

انگیزنده و چشم بند

« چشم بندی یا نظر رُبائی یا نگاه ربائی » با « انگیزندگی » ، ویژگیهای همانندی دارند که به آسانی مردم آن دو را با هم عینیت میدهند ، در حالیکه انگیزنده ، جز چشم بند ، و متضاد با چشم بند است . چشم بند ، چیزی را که شگفت آور نیست ، شگفت آور میسازد ، تا یك شگفت ساختگی بیانگیزد .

هنرمند در روند آفرینندگی ، آگاه میشود که گاه گاه ،نیاز به « انگیزه یا انگیزنده تازه ای » دارد . یك عمل و رویداد و پدیدهِ تکی ، میتواند انگیزه باشد ، بی آنکه از « وجود انگیزنده ای » سر چشمه بگیرد .

هنرمند آفریننده ، میداند که انگیزه ، تصادفی و آنی و ناگهانیست ، پس باید شکیباَبود و در انتظار ش نشست تا بی هیچ قرار ومداری سر بزند و وقتی شباهنگام چون نسیمی میگذرد ، اگر هنر مند بخواب فرو رفته نباشد ، انگیزه اورا خواهد انگیخت . ولی **زیبا شناس و زیبا پرست** که به اصطلاح بهتری باید آنرا بشیوه ایران باستان ، کارش را « **زیبا کامی و هنر کامی**

« نامید ، متوجه ارزش انگیزه و انگیزنده میشود ، ولی زیبائی و هنر انگیزنده برای او « انگیزنده به آفرینندگی » نمیشود و نمیتواند بشود ، چون زیبا کام (زیبا پرست) ، نازا هست . **او بجای آبستن و بارورشدن و آفریننده شدن از انگیزه ، از انگیزشهای زیبائی ، فقط بیشترین کام را میجوید . زیبائی ، کامبخش است نه آبستن ساز** . طبعا ، گوهر انگیزه و انگیزنده ، در اثر این هدف تازه ، دگرگون و واژگون میشود . (آنچه در ارزیابی شعر ، هنوز در ایران ، معیار اصلی را بازی میکند ، هنوز همین زیباکامی و هنرکامی است) .

او با شکیبائی و حوصله چشم براه انگیزنده نیست تا ازآن آبستن شود ، بلکه او نیا به « مصرف شتاب آمیز یك انگیزه یا شبه انگیزه ، بدنبال شبه انگیزه دیگر » دارد ، تا او را پی در پی ، بی توقف بیانگیزد . آنکه از یك انگیزه ، ابستن میشد ، دیگر در انتظار انگیزه نیست ، تا کودکش را در زهدان ، نگاه دارد و پرستاری از آن کند و با خود در درون ببرد و بکشد و بپرورد تا روزی آنرا بزاید و پدید آورد . انگیزه ، زهدان صبر و زمان و پرورش و نهفتگی و آهستگی و رعایت و ملاحظه میخواهد ، ولی **زیبا پرست** ، وهنرکام ، **پی در پی انگیزه تازه میخواهد، تا فقط هر آنی ، کامی تازه ببرد** . کامجوئی ، تازه گی و تغییر دادن پی در پی ، لازم دارد . کامجو ، هر آن بایدگلی دیگر ببوید و بسراغ معشوقه دیگر برود و ازشاخه بشاخه دیگر بپرد (مانند غزلیات) تا پاسخ به کام خود بدهد . زیبا کام ، میخواهد « آن نخست انگیزه » که آمیخته با کام نیز هست ، « دوام » پیدا کند ، وجای آبستنی و زائیدن و پروردن را بگیرد ، وچون انگیزه ، دوام ندارد ، پس دم بدم ، ولی پی در پی ، بر خلاف گوهر انگیزه ، نیاز به انگیزه پیدا میکند .

و زندگی برای او بی « انگیختگی نو به نو » ، ملال آور و تهی و پوچ و افسرده میشود . بدینسان نیاز ساختگی بی اندازه ای ، که در حقیقت ، « شرّی » تازه است ، در او پیدایش می یابد .

« ملالت » ، مقوله ایست که فقط در تضاد با « انگیزه » ، معنای واقعی خود را آشکار میسازد . برای زیبا کام (زیبا پرست) ، زندگی ، موقعی ارزش دارد که همیشه کامبخش باشد (هدف زندگی ، کا م بردن همیشگی است) ، و از زندگی ، آنگاه میتوان کام برد ، که لحظه به لحظه از نو ، انگیخته شود . **انسان ، نیاز به انگیخته شدن بی توقف پیدا میکند .**

در نبود ِ **انگیزه در هر لحظه ای** ، بی هیچ تأخیری ، ملالت سراپای او را فرامیگیرد ، **وملالت برای او شوم ترین و تلخ ترین و اندوهناکترین چیز است .**

انسان ِ دینی در گناه ، برترین عذاب را تجربه میکرد ، و زیبا کام ، در ملول بودن . اینست که می بینیم در شاعر ِ رندی چون حافظ ، و شاعر عارفی چون مولوی ، ملالت ، عذاب آورتر است که گناه ، ومسئله بنیادی هر دو، رهائی بخشیدن خود از ملالت است ، و به شهادت خود آنها همین مسئله، مسئله بنیادی علمای دین و اهل دین بطور کلی نیز هست . مولوی ، عمری در انتظار انگیزنده ای چون شمس تبریزی نشست ، و از انگیزه های او بود که توانست در سراسر عمر چنین آثاری بیافریند ، و آثار دیو آسای او ، زائیده از بوسه انگیزه های شمس بود که تا به حال کسی حتی جرئت آنرا نیافته است که به « تفسیر و تأویل » آن بپردازد .

ولی زیبا کام ، هیچگاه تجربه آفرینندگی ندارد ، و فقط از انگیزه ، کام میطلبد ، و ملالت برای او ، برترین گناهست . برای زیبا کام ، انگیختگی ، ضرورت پیوسته ِ زندگی او میشود . انگیختگی ، واقعیت عادی و یکنواخت زندگی او میگردد . در غرب ، در آغاز ، انگیزندگی هنر به آفرینندگی ، جانشین تجربه دینی شد ، و نقطه ثقل از زندگی دینی ، به زندگی هنری ، انتقال یافت . **تنها پیکار روشنفکران با خرافات و اصول خلاف عقل دین نبود که قدرت دین را بی نهایت کاست ، بلکه هنر در این جابجائی کارگذارتر بود . این هنرمندان (نقاشها ،**

موسیقی دانها ، شعراء ، ....) بودند که در آغاز در درون مراکز دینی ،هنر را با دین آمیختند ، و تجربه تهی شده دین از مایه های مستقیم و بیواسطه را ، از تجربه های انگیزنده هنری آکندند .
از سر جاذبه هنری اسطوره های یونانی ، جای داستان مسیح و قصص تورات را در موضوعات هنری تسخیر کرد . ولی احساس انباز شدن با هنرمندان در آفرینندگیهای هنری (در عینیت دادن خود با آثار آنها ، با قهرمانان آثار آنان ...) بتدریج جای خود را به زیبا کامی داد و این زیبا کامی ، همگانی شد . اینست که « **مقوله جالب بودن ، نظر ربائی ، چشمگیری** » ، **جانشین مقوله « انگیزنده » شد .**
با این ضرورت تازه است که « چشم بند یا چشمگیر ، یا نگاه ربا » ، جای انگیزنده را گرفته است . این شبه انگیزه ها ، زندگی را از مُد گرفته تا فیلم تا سرگرمیها و تفریحات سالم ، تا ورزش ، تا تبلیغات و پیکارهای سیاسی ، انباشته میکند . و بجای گمنامی و ناشناس ماندن انگیزنده و انگیزه ، که بقول مشهور « چون دزدان ، در نیمه شب تاریك ، غیر منتظر پاورچین پاورچین میآید ، و هیچکس نمیداند کی میآید و از کدام سو میآید و به کدام سو میرود ، بازیگر ان معین که آن به آن ، چشم اورا با وجود بازبودن ، مانند برق می بندند می نشیند . این « ربودن نگاه » ، با شبه انگیزه ها ، تا مهلت به او ندهند در « چاه ویل ملالت » بیفتد ، نقش عمده ایست که هنرها (از هنر های زیبا گرفته تا سیاست و کالاهای اقتصادی و فیلم و حتی دین) بازی میکنند . سیاست و هنر و محصولات صنعتی و مد ، باید انسان امروزی را از ملالت برهانند . مسیح ، خود را منجی از گناهان میدانست ، چون مردم همه خودرا گناهکار میداستند و نیاز به رهائی از بار گناه داشتند ، اکنون مردم نیاز به « رهائی از دوزخ ملالت » دارند ، چون بدترین و عذاب آورترین بارهاو درد هاست . و این پیامدِ جانشین شدن هنر ، بجای دین میباشد . فن « شگفت آورساختن » پدیده هائی که « شگفت آور » نیستند ، جانشین انگیزندگی از شگفتیهای تصادفی و آنی و ناگهانی میشود .

پیدایش معقول از نا معقول

(تضاد پی در پی) ، بجای « تضاد دوشاوش)

تضاد تاریخی ، بجای تضاد منطقی

در اسطوره های ایرانی ، اضداد پی در پی (نه تنها اضداد در کنارهمدیگر) ، در داستان زائیدن اهورامزدا و اهریمن از زمان ، بجای مانده است که رد پائی از تجربه پیشینی است که روشنائی به پاد اندیشی ایرانی میاندازد .

نه از یك اندیشه ، اندیشه متضادش پیدایش می یابد ، بلکه « از آنچه نا اندیشیدنی است ،یا کاهش ناپذیر به اندیشه است » ، دو اندیشه متضاد در کنار همدیگر، پیدایش می یابند ، که هردو تضادِ « پی در پی » ، با اصل مادر(زمان) دارند . در حینی که دو تضاد در کنار همدیگرند ، هر دو باهم ، در «پاد پی در پی » با بُنگاهشان هستند .

اهورامـزدا و اهریمن در تئولوژی زرتشتی ، تبدیل به دو اصل ناب متضـاد باهمدیگر میشدند ، و دیگر « دو تویگیهای پیشین » را نداشتند . چون پیش از این اسپنتامینو و انگرا مینو ، هر یك در خود دو تویگی داشتند ، وهنوز اصل فلسفی و فکری نبودند . زمان ، نیرو و وجودیست که « کاهش پذیر به مفهومات یا عینیاتِ » خرد نیست .

نامعقول بودن ، از دیدگاه عقل ، بگونه ای دیگر دیده وتفسیر میشود . آنچه تقلیل پذیر یا گنجانیدنی در مفاهیم متضاد عقلی نیستند ، شرمند ، چون در تصرف عقل ، در نمی آیند ، وعقل در مفاهیمش ، نا آگاهانه ، قدرت میخواهد . **بر تجربیات و واقعیات و پدیده ها باید مفاهیم تحمیل شوند ، تا عقل ، قدرت بیابد** . و آنچه محکومِ عقل نمیشود ، شوم و شرّ است .از این رو نیز **عقل ، میکوشد ، تا تاریخ پیدایش اندیشه ها و سازمانها و قوانین را عقلی سازد ، تا معقولات از نامعقولات ، سرچشمه نگیرند** . دراین روند ، یك نوع خوارساختن

خـود را می بیند . وبا این برتر شـماری و پیـشی دادن عـقل بر « عـقلی ناشوندگان » ، تاریخ گسترش زمانی (پی در پی) ، عقلی ساخته میشود . و در پایان ، « نقطه نخست » در تاریخ آفرینش نیز باید « اصلی اندیشدنی » باشد . عقل باید در همان آغاز ، بوده باشد . آغاز ، باید یك نقطه کاملا روشن باشد .

این « عـقلی سازی تاریخ » ، کـه فلسـفـه تاریخ ، یا روشن سـاختنِ یکدست پیوندهای پی در پی است ، تضاد زمانی را « که پیدایش روشنی از تاریکی یا سایه » ، « نظم از هرج و مرج » باشد ، انکار میکند و خوار میشمارد . این معقول سازیهای وارونه ، این روشن ساختن گذشته تاریك ، از « روشنی های کنونی » ، روش مطلوبِ تأویلات تاریخ میشود . هر اصل یا نهاد ، یا قانون یا واقعه یا پدیده ای که در گذشته بوده است ، امواج پی در پی از « عقلی سازی » را (طبق آنچه در هر دوره ای ، عقلی شمرده میشود) بخود دیده است . رسوبات این موجهای پی در پی عـقلی سـازی ، در آن اصل یا نهاد یا قانون یا واقعه یا کلمه و فکر ، ته نشسته شده اند ، که بدشواری میتوان آنهارا از هم جدا ساخت .

تاریخ پیدایش ، تاریخ جنبش از تاریکی به روشنائی است ، و همچنین تاریخ جنبش از روشنائی بتـاریکیـست . بدین مـعنا کـه هر چیـزی در جنبش به پیدایش ، دامنه هائی را در پیش چشم یا در تاریخ و در تجربیات انسانی از هم باز میکند ، ولی در همان زمان ، دامنه هائی از تجربیات گسترده را ، به هم می بند د و تنگ میسازد و باز تاریك میسازد .

همـه دامنه ها ، یکسـان و یکنواخت ، پیدایش نمی یابند . تاریخ ، در روشن سـاختن ، تاریك هم مـیسـازد ، ویاد اندیشی تاریخی آنست کـه « آنچـه در تاریخ ، گسترش و پیدایش می یابد » ، با آگاهی به « تجربیات گسترده ای بنگرد که در اثر پیدایش تجربیاتی دیگر ، تنگ و کوچك و تاریك و نامفهوم و تاریك ساخته میشوند و اعتبار خود را ازدست میدهند » .

ما معمولا بیشتر به « اضداد در کنارهم ، اضداد دوشادوش » رو میکنیم و

کمتر به اضداد پی در پی .
مثلا مکاتب فکری و فلسفی ، که ضد را ازکنار خود میرانند ، تا خود را در کمال آسایش و فراغ از اخلالگر ، طبق منطق و روش ، بگسترند ، ضد را به «دنبال خود در زمان » میاندازند . جنبش ضدی در اجتماع ، سرکوبیده و یا نادیده گرفته میشود ، چون اخلالگر کاربرد یك روش اجتماعی است ، آنگاه ، همان ضد اجتماعی ، یك ضد تاریخی میشود ، و ایجاب جنبشی بدنبال آن در زمان ، برضد جنبش پیشین میکند .
دموکراسی ، میکوشد ، اضداد را در اجتماع کنارهمدیگر تاب بیاورد ، و ایجاد « جنبش و تنش مداوم ولی کنترل پذیر » بکند ، تا مانع پیدایش ضد در تاریخ ، که انقلابست ، بشود . وجود اضداد در کنارهمدیگر در اکنون (چه در اجتماع ، چه در سیاست ، چه در دین ، چه در اقتصاد) ، بهتراست که ضدها شکل زمانی ـ تاریخی بگیرند .
پذیرش « اضداد در کنارهم » ، جای « اضداد پی درپی » را میگیرند .اضداد تفاهمی ، جای اضداد تاریخی ـ انقلابی را میگیرند .
راندن یك ضد در تجربیات فردی یا اجتماعی ، ایجاب پیدایش آن ضد را در زمانی دیگر میکند . اضداد کنار هم ، تبدیل به اضداد پی در پی می یابند .
منطق ، با نفی و سرکوبی ضد ، ضد را تاریخی میسازد .
منطق هر فکری را باید با تاریخ افکار باهم مطالعه کرد تا معنا پیداکند . فقط گسترش یك اندیشه یا تجربه به آخرین حد ممکنش با منطق ، یك اندیشه و تجربه را به آخرین حد قدرت میرساند ، و درست در همان اوج قدرت ، در یك چشم به هم زدن ، قدرتش هیچ میشود ، وضدش ، در تاریخ ، جایش را میگیرد . ترکیب « سرمایه داری اقتصادی » با « دموکراسی سیاسی که اضداد را کنارهم میپذیرد و تاب میآورد » ، خطر نابود شدن آنی قدرت سرمایه داری را از بین برد . دموکراسی سیاسی نگذاشت که اصول سرمایه داری تا بسر حد منطقیشان گسترده شوند . همین روند را درتحولات « کفر و دین » متصوفه می بینیم که نیاز به بحث درازی دارد .

تضاد دو قطبه ،
و تضاد سه قطبه(یا سه گوشه)

در اسطوره زمان و اهورامزدا و اهریمن ، تفکر ایرانی به « تضاد سه گوشه یا تضاد سه قطبه » روکرد . اغلب تاریخنویسان فکری و فرهنگی و دینی ، از آنجا کهاز دیدگاهِ « تضاد دوقطبه » غربی میآیند ، متوجه این تضاد سه قطبه ایرانی نشده اند . تضاد ، در این تفکر ، در یك زمان در کنار هم ، یا پی در پی ، دوقطب ندارد ، بلکه سه قطب دارد که از همدیگر جدا ناپذیرند ، و نمیتوان آنرا ، به دو جفت اضداد تقلیل داد .

و زمان ، آمیغِ (سنتز) اهورامزدا و اهریمن نیست . زمان ، هر چند که اهورامزدا و اهریمن را بکردار همزاد میآفریند ، خود با هر دوی آنها بشیوه ای ضد است . زمان ، نه خردِ انگیزنده (اهریمن)و نه خرد گسترنده و افزاینده (اسپنتامینو) است .زمان را در هیچ یك از این دو خرد ، نمیتوان گنجانید .

اهریمن ، در تئولوژی زرتشتی ، اصل شرّ است ، واهورامزدا ، اصل خیر میباشد . هردو گسترش منطقیِ اصلِ خود هستند .

ولی زمان ، آنچه را نمیشناسد ، همین گسترش منطقی و روشی یك اصل است . از زمان ، هم مهر و هم کین ، سرچشمه میگیرد ، ولی بی هدفی ، مهر میورزد ، وبی هدفی کین میورزد . اینست که از کینه ورزیش ، نمیتوان با او دشمن شد ، واز مهر ورزیش ، نمیتوان در او ، مهر ورزی شناخت . او مهر و کین میورزد ، بی آنکه مهر و کینی در خود نسبت بکسی داشته باشد (نه سرچشمه مهر است ، نه سرچشمه کین) . او هم کار خردمندانه و هم کار نابخردانه میکند ، بی آنکه از خرد و یا « نبود خردی » سر چشمه گرفته باشد .او از روی شرّ گوهریش ، بدی نمیکند و از روی خیر گوهریش ، نیکی نمیکند . خوبی و بدی از او ، هیچ منطقی و روشی ندارد .

بحسب تصادف ، نیکی و بحسب تصادف ، بدی میکند .او ثبوت در نیکی و بدیش ، در خردمندی و بیخردیش ندارد . گوهر او ، عینیت با نیکی یا بدی ، با خرد یا ضد خرد ، یا با دوگونه خردِ متضاد ندارد . هم این و هم آن میتواند باشد و هم این و هم آن نباشد .

زمان نیرو و جودیست که از رویه ای ،همانندی با مقوله غربیها از قدرتِ دیو آسا (Daemonische) دارد . اهورامزدا و اهریمن ، یك تویه اند (یکی روشن ناب است و دیگری تاریك نابست) ، ولی زمان ، سایه است .

هم میتواند روشن کند و هم تاریکسازد ، ولی نه این و نه آن است . زمان در هر کارش و فکرش ، دو تویه است . ابهام و مه آلودگی ، گوهرش هست . واین ابهام و مه آلودگی و دو تویگی را نمیتوان از آن زدود ، و تقلیل به یك تویه داد . تا دوتویه است ، یکیست . او ، خودش یکی ولی دو تویه میماند ، ولی از خود ، دو یك تویه را میزاید . از مه آلودگی و ابهام ، روشنی زائیده میشود .

ولی یك تویگی ، همیشه متلازم تضاد است . کوشش برای دریافتِ ابهام و مه آلودگی ، ابهام و مه آلودگی را رفع نمیکند و نمیزداید ، بلکه ایجاد دو اندیشه یك تویه ، ولی متضاد باهم میکند .

سر نوشتِ یك تویگی ، تضاد است . و سرچشمه تضاد (روشنی و تاریکی ، خوبی و بدی و ....) ، همیشه ابهام و دوتویگی چیره ناپذیر و کاهش ناپذیرند . تلاش برای « ساختن سنتز یا آمیغ » در تفکر هگلی ، تلاش برای آمیختن دو ضد یك تویه است که در آن آمیختگی ، ابهام و مه آلودگی نداشته باشند و مفهوم باشند .

در « سنتز » هگلی ، ما بر دو اندیشه متضاد ، دو پدیده متضاد ، دو نیروی متضاد ، چیره میشویم ، ولی **در ابهام و مه آلودگی ، زمان ، چیره ناپذیر و نامفهوم ، میماند** . به همین علت نیز در تفکر ایرانی زمان ، پیش از دوضد است ، ولی دردیالکتیك آلمانی ، سنتز ، پس از پیدایش دو ضداست . اضداد ، در سنتز تسخیر پذیر میشوند .

انسان ، حتی قدرتش را بدامنه ابهام و مه آلودگی میگستراند ، ولی در تفکر ایرانی ، زمینه پیدایش اضداد ، تسخیر ناپذیر میمانند ، و آمیختن اضداد با هم ، یك مه آلودگی و ابهام تازه ،که باز تسخیر ناپذیر است ، بوجود میآورد که سرچشمه پیدایش تازه میگردد .

اضداد ، در تفکر ایرانی ، یك سنتز ایجاد نمیکنند ، بلکه یك تخمه . زمان ، در اینکه « مادرِ اضداد » است ، « دخترِ اضداد » نیز هست . به عبارت اسطوره ای ، باز از آمیزش اهورامزدا و اهریمن ، زمان زائیده میشود .

باز ، دو تویکی و ابهام و مه آلودگی تازه ، ولی بار آور و آفریننده پیدایش می یابد ، و درست ما نمیتوانیم زایندگی از تخمه تازه را پیش بینی کنیم و معقول سازیم .

تاریخ ، زنجیره پیدایش اضداد یك تویه و شناختنی از یك زمینه مبهم و مه آلوده ، و سپس آمیزش آن اضداد باهم ، در یك تخمه مه آلوده و مبهمست .

موج روشن در موج مبهم فرومیرود و از موج مبهم ، موج روشن باز بیرون میآید . اینست که تاریخ ، پیش بینی نا شدنیست ، پیوستگی علّی تاریخی را نمیتوان بازسازی کرد .

همانشوی و ناهمان شوی

(اندکی نزدیك به عینیت شدن،واندکی دورازعینیت شدن)

/ عینیت تیره ای ، بجای عینیت نقطه ای /

بجای اصل همباشی (عینیت) ، باید « شیوهِ همان شوی و ناهمان شوی » را بکارگرفت . کوشید و دید تا چه اندازه میتوان به همانباشی نزدیك شد و تا چه اندازه میتوان از همانباشی ، دورشد .

اصل عدم عینیت (ناهمانباشی) ، اگر در کلیتش گرفته شود ، کاملا تهی و

پرچست ، چون هیچ چیزی ، عین چیز دیگر نیست ، و عدم عینیت دامنه ای بی اندازه دارد . وقتی میگوئیم ، این چیز عین چیز دیگر نیست ، هیچ نگفته ایم ، چو ن این نا همانباشی میتواند یك نقطه تا بی نهایت دراز باشد.
باید ویژگیهائی را در دوچیز یافت که از همانندی میگذرند ، و احتمال مساوی باهم شدن (عینیت) را دارند و دید تا چه اندازه به این تساوی ، نزدیك میشوند . اگر در جائی ، نامساوی بودن ، نمودار شد ، کوشید بلکه در آن ویژگی ، رویه های گوناگون یافت ، یا خود آن ویژگی را تجزیه به ویژگیهای تازه و کوچکتر کرد ، و در آن ویژگیهای دست دوم ، دید که کدام نامساوی و ناهمانند و حتی متضاد هستند و آنهارا جدا کرد، و ویژگیهای دست دوم را که احتمال تساوی بیشتر میدهند دنبال کرد .
بدینسان در حالیکه از سوئی به تساوی و عینیت ، در رویه هائی ، نزدیکتر میشویم ، در ویژگیهائی ، از دیگری دورتر میشویم و از ناهمانندی ، به مفهوم دقیق تری از « ناهمانباشی » میرسیم .
بدین سان **مفهوم منطقی ضد را که یك مفهوم انتزاعی هست و گوهر ریاضی دارد ، نباید یکجا به دو پدیده یا تجربه یا رویداد انسانی و تاریخی انطباق داد .**
نه « تز » به عنوان یك مفهوم انتزاعی منطقی ، با پدیده و کلمه و تجربه ای عینیت می یابد ، ونه « انتی تز » با پدیده ای و کلمه و تجربه ای عینیت می یابد . عینیت آنها ، فقط یك حالت سرحدیست که برخی از ویژگیهای هریك ، میتواند بیشتر به آن نزدیك ، وبرخی از ویژگیهای آن یك ، دور تر شود . بدیسان تضاد ، دامنه اش تنگ تر ولی دقیقتر میشود ، همانسان که عینیت ، دامنه اش تنگ تر ، ولی دقیق تر میگردد .
واین موقعیست که ، مفهوم « **عینیت آنی** » را در اثر گریزندگی بی اندازه اش ، کنار بگذاریم و بخواهیم « نقطه عینیت » را « خط کوتاهی از عینیت **یا برهه ای از عینیت** » کنیم .
بجای « **عینیت نقطه ای** » در معرفت ، میتوان در عمل ، « عینیت

تیره ای » گذاشت . در حالیکه مفهوم عینیت و تضاد منطقی و انتزاعی ، با « عینیت همه مکانی و عینیت همه زمانی ، با عینیت سراسری » کار دارد . عینیت های سراسری در همه تفکرات ، عینیت های گشاد ، و عینیت های آنی و نقطه ای ، عینیت های بی نهایت تنگ و ذره بینی هستند، که با تجربیات عادی انسان هم آهنگی ندارند . در تجربیات عادی ، ما با مفاهیم خشن تر و کمتر دقیق ، باید کار کنیم از این رو « عینیت های تیره ای » ، بیشتر بکار میآیند . همینطور « تضاد های تیره ای » ، محسوس ترو مفهومترند ، و ازگریزندگی اشان میکاهد .

دو گونه عینیت ، عینیت، معانیِ گوناگون و متضاد دارد

ما تاکنون در این کتاب ، با مفهوم خاصی از عینیت کار داشتیم که نا آگاهانه با مفاهیم گوناگون عینیت ، انطباق میدادیم یا یکی میدانستیم .

ولی عینیت ، تنها یك معنی ندارد .و عینیت دادن بعضی از این مفاهیم عینیت باهمدیگر در فکر نا آگانه ، تضاد درونی و گوهریِ خود ِ مفهومِ عینیت را بوجود میآورد .

یاد اندیشی ، به خود ِ مفهو م عینیت میکشند . ایرانی ، در تفکرش ، دو گرنه مفهوم متضاد عینیت داشت . یکی « عینیت کُنشی » و دیگری « عینیت جانی » .

البته این ویژگی همگانی انسانها بوده است که در آغاز ، زندگی خودرا با « زندگی در هر چیزی » عینیت میداده اند . همه ، عین او میزیستند .

و ویژگی بنیادی زندگی را ، که تولید و زائیدن باشد ، به همه چیز نسبت میدادند . طبعا نخستین عینیت دادن ، عینیت دادن دو مفهوم « زن و مرد ، نرینه و مادینه » به همه چیز بوده است .

هرچیز ی یا نرینه یا مادینه هست . این عینیت دادن ، به آن نمیکشید که انسان چیزی را که نرینه میشمرد ، نر بسازد ، و چیزی را که مادینه میشمرد ، ماده بسازد .

از دید علمی و فلسفیِ امروزه ، این عینیت ، بکلی غلط است . ولی این عینیت دادن ، عینیت دادن کُنشی نیست که امروزه ما به آن خو گرفته ایم ، واین عینیت دادن را کودکانه و یا اشتباه میدانیم ، و از این عینیت دادن ، هیچ دانشی ازآن بهره ما نمیشود که بکار ببریم .

این عینیت دادن جنسیت به چیزها ، که آثارش هنوز در بسیاری از زبانها زنده مانده است ، درک جهان و تاریخ و روان انسان را از راه « پیدایشی » زنده نگاه داشته است ، هر چند از دید تکوارهِ کنشی ، غلط میباشد . این عینیت را میتوان « **عینیت جانی** » خواند (جان به معنای زندگی در گیتی) .

او در هر چیزی ، جان و زندگی میدید ، خواه ناخواه میتوانست یا ماده یا نر باشد . ولی در این نکته میتوان دید که **نر و ماده بودن در همه چیزها ، یك ویژگی ثابت و تغییر ناپذیر نبود .**

بطور نمونه ، ماه ، میتوانست در یکجا و نسبت بچیزی ، حالت مادینه ، و در جائی دیگر و نسبت بچیز دیگر ، حالت نرینه داشته باشد ، وبه سخنی دیگر ، جنسیتش را تغییر بدهد . پس ماده بودن و نربودن ، در یك جاندار(به مفهوم آنها) جابجا ، نوسان داشت .

در جائی ، تولید کننده و انگیزنده بود ، و درجائی پذیرنده و بارورشونده . پس همیشه بطور ثابت نر ، یا همیشه بطور ثابت ماده نبود . بیشتر یك « حالت » بود تا « یك وجود » . « **عینیت گذران** » هر چیزی با یکی از حالات متضاد مادگی و نرینگی ، برای دریافت جهان ضروری بود .

یك چیز ، « در زمانی » ، حالت مادگی ، و در زمانی دیگر ، « حالت نرینگی » داشت . بنا براین مفهوم نر و ماده ، امکان تغییر نقش هر چیزی را در هنگامهای گوناگون نشان میداد .

حتی همین فکر به انسان انتقال داده میشد . مفهوم نر و ماده ، با « جنسیت

وجودیِ انسان » کار نداشت ، بلکه نشان میداد که انسان در هنگامی ، وضع پذیرنده و باورشونده و پرورنده و گسترنده و آرامش دهنده دارد ، و در هنگامی دیگر ، وضعِ « کننده ، و انگیزنده و تحول دهنده و به جنبش آورنده یا به عبارت دیگر ، **هر انسانی « آمیخته دو ضد بود »** ، هم مادر و هم پدر بود ، هم روشنی و هم تاریکی بود ، « هم گشاینده و هم بسته سازنده » بود . فقط « زن » ، تخمه نبود که دارای هر دوضد است ، بلکه هر انسانی خود را آمیزش اضداد آفریننده ، یا « تخمه » میدانست . تخمه بودن ، سر چشمه زندگی بودن ، شمرده میشد .

و در هر چیزی « جان یا زندگی دیدن » ، سبب شد که هر چیزی « سرچشمه و تخمه یا اصلِ خود زا و خودجوش » میشد ، و **تحول هرچیزی ، پیدایشی بود** . این آگاهی از تخمه بودن هر چیزی ، آگاهی از « خود » ، بکردارِ جان ، و تخمه بودن ، و سرچشمه بودن ، شمرده میشد .

« به خود بودن ، و خود آفرین بودن » پیامد همین عینیت دادن بود که از« دیدِ « عینیت کُنشی » ، کاملا غلط است . انسان در خود ، چیزی را می یافت و میدید (زندگی = جان) که با کل ، عینیت داشت ، و « خود » را با همین زندگی (جان ، کل جان در جهان) ، عینیت میداد .

درعینیتِ کنشی ، انسان «خود » را با « خواست = اراده » عینیت میداد . انسان ، خودِ خواهنده بود . و این خود ،در تضاد با « جان بینی » بود . کیومرث ، نخستین انسان ایرانی ، خود ی بود که پیش از هر چیز در خود ، زندگی را میدید (نه فردیت و شخصیت را) که با کل جان در جهان عینیت داشت . کیومرث در یك کرانه رود (سرچشمه زندگی) بود و گاو (جان نخستین ، زندگی نخستین) در کرانه دیگر ، که با هم عینیت داشتند .

در جمشید ، خودِ خواهنده ، که خود ، جدا از جهان و ضد جهان است ، پدیدار میشود . در کیومرث ، خود ، عین جهانست ، نه ضد جهان .

و ازاینجاست که پیوند مهری با جهان دارد ، و نخستین اصلش در عمل «

نیــازردن زندگی » است کــه خــودش عــینیت با کلِ آن دارد ، وخــودش ، زندگیست . عینیت دادن اضداد جنسی به هر چیزی ، پیامد عینیت دادن خود با جان و کل جان بود . فردیت دراو ، که عینیت با خواستن دارد ، اورا جدا ازکل و برضد کل نساخته است . دیدن جان در هر چیزی ، و عینیت دادن خود با کل ، در عینیت ، تحمیل اراده ، و منطبق ساختنِ هر چیزی با اراده خود ، نمی یابد .

در خواستن و فردیت ، با جداشدن فرد از جهان (بریده شدن از کل) ، جهان را ضد خود ، و بازدارنده خواست خود می بینند . مفـهوم عـینیت ، ناگـهان وارونه میشود . **جهان باید ، عینِ خواستِ خود ساخته شود ، تا کل در تابعیت از او ، با او یکی شود** و چون هرچیزی که ضد او و بازدارنده خــواست اوست باید بفــرمــان او در آید ، **پس باید باهمه چیز پیکار کند . کار انسان ، پیکار است .**

او در پیکار با جهان ، با نیروهای باز دارنده ، خود میشود . او تا جهان را تابع خود نسازد ، مستقل نمیشود ، خود نمیشود .

خواست باید بر همه چیز چیره شود ، تا جهان از خود ساختــه شود ، و هیچ بازدارنده ای بجــا نماند ، تا کل با او (خودی کــه عـینیت با خواستش دارد) یکی شود .

او عینیت جهان را با خود ، در فرمانبر خودساختن جهان ، میتواند واقعیت ببخشد . در حالیکه در عینیت جانی ، او که خود را زندگی میدانست ، خود را عین کل مــیـدید و می یافت ، و نیــاز به پیکار نداشت . ولی در عــینیت کنشی ، او خود را « عــمل خواستی » میداند که همه چیزها برضد او هستند ، و موقعی از همه چیز آزاد و مستقل میشود (خود میشود) که همه چیز ، همان چیز را بخواهند که او میخواهد .

نفی ضدیت ، در قدرت ورزی بر ضد ، و یا تصرف و سرکوب کردنِ ضد ، یا حذف ضد، یا نادیده گرفتن و طرد کردنِ ضد ، ممکنست .

نوسان میان اضداد
(از معرفت به عمل)

در تجربه هائی ، باید برای معرفت دقیقتر و روشنتر یك قطب تضاد ، به آن قطب نزدیك شد ، و از قطب دیگر تا میتوان دورتر شد.در این جنبش ، هر چه یك مفهوم یا اندیشه یا دستگاه فکری ، روشنتر و چشمگیرتر و یك تویه تر میشود ، مفهوم و اندیشه و دستگاه فکری متضادش ، تاریکتر و نا دیدنی تر و چند تویه و مه آلوده میگردد . بدین شکل « عمل کردن طبق آن معرفت » دشوارتر و بتدریج ، غیر ممکن میگردد ، و « عمل کردن طبق اندیشه یا ایدئولوژی یا فلسفه ضدش » آسانتر میگردد . اینست که بسیار میشود که پیروان یك عقیده در اعتلاء بخشیدن به آرمانهای عقیده خود ، درست عقیده خود را برای عمل بی ارزش میسازند ، و خود ، با همه پافشاری در عقیده خود ، طبق عقیده دشمن ، رفتار میکنند ، چون عقیده دشمن در اثر مه آلودگی و چند تویگی برای عمل ، مناسب تر و عملی تر میشود ، ولی عقیده خودشان ، برای عمل معیارهای عالی تر و بهتر از دید معرفتی دارد .
عمل کردن ، نیاز به خط دقیق و روشن معرفتی ندارد ، بلکه نیاز به « پهنه ای » دارد که بآسانی از آن بیرون نیفتاد و پرت نشد . معرفت دقیق ، خطیست که در عمل ، با کمترین لغزش ، از آن بیرون میرویم ، بلکه ازآن بیرون میافتیم . اینست که معیارهای اخلاقی که زیاد معرفت به آن پرداخته است ، بسیار باریك و خطرناك و غیرقابل عبور شده است .
طبق هیچ معرفتی نباید عمل کرد ، بلکه از معرفت باید به عمل ، نوسان کرد ، وهمینطور از عمل به معرفت ، نوسان کرد .از خط باریك و روشن معرفت ، باید به مسیرپهن و مه آلوده عمل رفت ، و فکر عینیت دادن آن دو را با یکدیگر ، رهاکرد . **میان معرفت و عمل ، نوسان هست ، نه عینیت و انطباق .**

برای رسیدن به اوج معرفت ِ یك اخلاق ، باید تا میتوان **معیارهای آنرا تلطیف کرد و اعتلاء بخشید** ، بدینسان با اعتلاء و تلطیف معیارهای یك اخلاق ، آن اخلاق ، از میان انگشتان در عمل ، تبخیر میشوند ، و اخلاقی ، غیر عملی و نارسیدنی میگردند .

و برای عملی بودن ،باید آن معیارها ، گشادتر (کم دقت تر) و مه آلوده تر و خشن تر و پست تر گردند . مفاهیم باید با عمل ، « عینیت تیره ای » پیدا کنند، نه « عینیت نقطه ای » .

ولی ، با یافتن ِ عینیت تیره ای با عمل ، آن اخلاق ، در خطر گم کردن مرزها یش هست . در واقع آن اخلاق ، تعین ناپذیر و از دید معرفتی ، کم ارزش میشود . نمیشود گفت که آن اخلاق چیست .

معمولا هنگام پیدایش ِ یك اخلاق تازه ، اعمال با آن ، عینیت های تیره ای دارند ، و عمل کنند گان به آن اخلاق نیز ، هنوز معرفت لطیف ، از معیارهای اخلاق خود ندارند ، و اعمالشان نیز از دیگران ، بواسطه نبود ِ آن تلطیف ، مورد انتقاد موشکافانه قرار نمیگیرد ، ولی پس از چندی که گذشت ، « معرفت آن اخلاق » ، بجد گرفته میشود ، و دقت و لطافت و اعتلاء ، از معیارها ، خواسته میشود ، ویا « **اخلاقشناسی** » است که روز بروز ، اخلاق ، انگیزندگی در عملش را از دست میدهد .

معرفت اخلاقی (اخلاق شناسی) ، بر ضد واقعیت ِ عمل اخلاقی میشود . همچنین در نوشتن تاریخ بنیاد گذار آن اخلاق یا دین ، آن معیارهای ِ تلطیف شده ، سبب مسخ ِتاریخ آنها میگردد ، و کم کم تاریخ آنها ، تبدیل به « اسطوره یا افسانه » میگردد .

و آنان که به جد، به کاوش ِ تاریخ واقعی آن پیشروان می پردازند ، در واقعیت ، اعمال آنها را خشن تر می یابند ، که چندان انطباق نقطه ای با معیارهای تلطیف شده و اعتلاء یافته بعدی ندارند . از این رو نیز هست که مومنان به آن پیشروان ، تاریخ واقعی آنان را نمی پسندند و نمی پذیرند و بی ارزش میشمارند و طرد میکنند .

و ریاکاری نیز ، پدیده ایست که از این تضاد پدید میآید . از پیشروان و نمونه های یك اخلاق یا دین ، عینیتِ نقطه ای خواسته میشود ، در حالیکه در عمل ، فقط « عینیت تیره ای » ممکن است . معرفت تلطیف شده معیارها ، در همان اعمال که در گذشته مورد هیچ انتقادی نبوده است ، یا در آن خشونت و نادرستی و نقص دیده میشود ، یا ریا کاری .
ولی در واقع این اشتباه منتقدان از عملست که از عمل ، انطباقِ نقطه ای با معرفت ، میخواهند . میان معرفت و عمل ، فاصله ای هست که باید ازیکی به دیگری نوسان کرد .

عمل اخلاقی باید معلول علتی باشد
(بی ارزش ساختن انگیزشی بودن اخلاق)

عمل اخلاقی واقعی ، همیشه انگیخته شدن به انجام **عملهای اخلاقی تکواره ای** (concrete) ، بطور تصادفی و آنی و ناگهانیست . ولی با انگیختنی بودن عمل اخلاقی ، نمیتوان « عمل اخلاقی » را مداوم و تکراری ، و طبعا مانند سایر اعمال ، کنترل پذیر و محاسبه شدنی ساخت .
از سوئی عمل اخلاقی ، باید عمل اجتماعی نیز باشد . بنا براین باید عمل اخلاقی را معلولِ علتی ساخت ، تا با علت واحدی ، بتوان یك عمل اخلاقی را بشکل معلول ، همیشه (تکراری و محاسبه پذیر و همگانی) ساخت .
در انگیخته شدنِ آنی و ناگهانی به عملی اخلاقی ، **تجربه آزادشدگی سراپای خود** در آن عمل هست ، ولی اعمال اخلاقی انگیزشی ، را ازد ید دینی و اجتماعی و قانونی ، بی ارزش و نامطلوب میسازند ، چون انسان ، « انسان یك پارچه و یکنواختِ اخلاقی یا دینی » نمیشود .
عمل اخلاقی باید پیامد یك علت باشد . مثلا وقتی عمل اخلاقی ، پیامد « کوشش برای واقعیت بخشیدنِ یك هدف و مقصد ثابت باشد » یا پیامدِ « تلاش برای واقعیت بخشیدنِ سود همگانی » باشد ، یا برای واقعیت

بخشیدن کمال ، درخود باشد ، یا عمل ما ، وسیله ای در دست خدا برای اجرای اراده او باشد ، عمل اخلاقی ، از تصادفی و آنی و ناگهانی بودن ، بیرون میآید . آنگاه ، عمل اخلاقی ، یك چیز مرتب و مکرر و یکنواخت و پیش بینی شدنی میشود و « کار آئی و موفقیت هر عملی » ، پیوند ضروری با علتی دارد .

در حالیکه عمل ِ پیدایش یافته از انگیزه ، پیوند ضروری با انگیزش ندارد ، و هرگز نمیتوان دانست که از یك انگیزه ، در افراد و گروههای گوناگون ، چه پیدایش خواهد یافت . با علّی ساختن اخلاق (علت را جایگزین انگیزنده گذاشتن) ، عمل ، گسترشی و ضروری و مداوم و مکررمیشود ، ولی تجربه آزادی (خود آفرینی و خودجوشی) ازآن رخت بر می بندد .

ولی « هدف و غایت » هرگز ، کارآئی « علت » را ندارند ، و باید بکشند ، در حالیکه علت میراند . علت ، مجبور میسازد ، ولی غایت و هدف باید نیروی کششی یکسان داشته باشند ، و انسان را کشیدن ، لحظه به لحظه ، نیاز به « شگفت انگیز بودن نوینی » دارد . کشبدن ، نیاز به فریفتن آن به آن دارد . و هدف و غایت ثابت و یکنواخت و تغییر ناپذیر ، نیروی اغواگری که نیروی تحول یابنده است ، ندارند .

سئوال ، معرفت است

در زبان فارسی باستان ، واژه ای بجای مانده است که بخودی خود ، یك عبارت کامل و یك اندیشه تمام عیار است ، وابن نشان اوج قدرت انگیزشی گفتن است . این واژه ، تویه خود را ، بی هیچ توقفی ، بیرون میآورد و پدیدار میسازد . این واژه ، چون برق میدرخشد .

وآن ، واژه ایست که در زبان فارسی باستان ، معادل واژه ِ « معرفت » امروزه ما بوده است . این واژه ، « چیستی » است . معرفت ، چیستی است . معرفت ، عینیت با « سئوال دارد . همچنین سئوال ، عینیت با معرفت دارد .

چون این واژه ، سوی عینیت را مشخص نمیکند ، بلکه آنرا آزاد میگذارد .
به سخنی دیگر ، پاد بودن آنرا مینماید . **از سوئی ، معرفت ، عین سئوال است و از سوئی دیگر ، سئوال ، عین معرفت است .**
به عبارتی دقیق تر ، معرفت ، سئوالِ « چه هست ؟ » میباشد ، یا « سئوال چه هست ؟ » عین معرفت هست .
میتوان از هر چیزی پرسید که چه هست ؟ ، و بی فاصله ، در یك آن ، پاسخ را از خود آن چیز در یافت کرد ، نه هر گونه پاسخی ، چون پاسخ میتواند ، درست دیدهِ ما را از معرفت واقعی بپوشاند ، بلکه پاسخی که به یقین ، معرفت خودِ آن چیز هست . میان « چه هست ؟ » و « معرفت آن چیز » ، فاصله نیست .
و دراینجاست که **ویژگی انگیزشی سئوال** ، بچشم میافتد . بنا براین ما از کسی و مرجعی که همه چیز را پیشا پیش میداند ، و علم را در خود ، آماده دارد نمیپرسیم ، بلکه ما ، **بطور مستقیم از چیزها و پدیده ها و رویدادهاست که میپرسیم ، چه هستند ؟** و یقین داریم که آنها فوری خود را با این سئوال ، خواهند گسترد .
پرسش ، هر چیزی را ، هر پدیده ای را ، حتی « خود ما » را ، میانگیزد ، و از این انگیختن است که آنها ، خودرا برهنه و پدیدار میسازند . این پاسخ ، پاسخ گفتنِ آگاهانه در زیر فشارِ یك پرسش نیست . پس پرسش ، گوهر انگیزندگی دارد . **چه هست ؟ باید انگیزنده باشد .**
سئوال چه هست ، سئوالیست که در آن خواسته میشود ، یك چیز ، آنچه نهفته دارد و به هیچکس نمی نماید ، در برابر چشم ما بنهد . و این تقاضای خطرناك و ترسناکیست . **با چه هست ؟ ، دیگری باید خود را تسلیم ما سازد** . چون وقتی « دانستن نام دیگری » ، سبب چیرگی ما بر دیگری خواهد شد ، پس دانستن « چه هست ؟ » ، هستی او را بزیر قدرت ما خواهد آورد .
واین نشان میدهد که که معرفت ، با « **عینیت جانی انسان با جهان** »

کار داشته است ، نه با « **عینیت کُنشی** » .
در عینیت کنشی ، سئوال ، چیزهارا محاکمه میکند ، آنهارا تحت فشار قرار میدهد ، آنهارا سئوال پیچ میکند تا ضد و نقیض بگویند ، و آنهارا مقر و معترف بچیزی ساخته است که از نمودنش و گفتنش سرباز میزنند .
و پاسخی که از روی اکراه و فشار و اجبار است ، یا دروغست ، یا نیمی از حقیقتست که بدتر از دروغست ، چون نیمه حقیقت ، انسان را حیران و سرگردان میسازد ، و انسان نمیداند ، کدام نیمش حقیقت ، و کدام نیمش دروغست .
سئوال در « معرفتهای کنشی » ، بهترین و تابترین نمونه اش « سئوال محاکمه » ایست . نه تنها در دادگاهها ، محاکمه میکنند ، بلکه بشیوه ای لطیف تر در علم و فلسفه و حقوق و علوم انسانی و روزنامه نگاری (مصاحبه ها) ، از پیوندها و افراد و پدیده هانیز محاکمه میکنند .
هر سئوالی ، با راستا و سوئی که تحمیل میکند ، شکل و تویه معرفت را در خطوط برجسته اش معین میسازد . ولی « معرفت جانی » ، سئوال ، نباید چه در آشکار و چه در پنهان ، محاکمه ای باشد . چون جوابی که با محاکمه از چیزی و پدیده ای با اکراه و اجبار و فشار بیرون میفشرند و میچلانند ، حتما « افشره و شیره » آن چیز نیست ، بلکه ، تلاش برای خود پوشی و گریز و گمراهسازی و مشتبه سازی میباشد .
بدینسان ، سئوال ، تحمیلِ « معرفتی » ، بر پدیده ایست که باید به ما ، از خود ، معرفت بدهد و خود را به ما بشناساند . سئوال ، جوابیست (معرفتی است) که ما میخواهیم در پایان ، از مخاطب سئوال ، دریافت کنیم .
در یك سئوال بخودی خود ، معرفتِ مطلوب ما ، فشرده شده است . میپرسد ، ولی پاسخست . در واقع یك سئوالِ دروغین است . یك معرفت گسترده ، در هم فشردگی و به هم پیچیدگی ، شکل کوتاهِ سئوال به خود داده است ، که اگر ازهم بازو گشوده شود (به آن پاسخ داده شود) ، همان معرفت گسترده خواهد شد .

سئوال ، انگیزه دادن به چیز ، برای « خود گشائی و خود زائی آن چیز » نیست . در معرفت کنشی ، با راستا و سوئی که تحمیل میکند ، نوع پاسخ را معین میسازد ، و پاسخی خاص میخواهد بشنود . ن

میخواهد بداند « چه هست ؟ » ، این پاسخ ، بدردش نمیخورد . سئوال واقعی ، باید هر چیزی را به « خود برهنه سازی » و « خودگشائی» ، بیانگیزاند ، تا آنسان که چیز ، گرایش دارد ، خودرا آشکار سازد .

اکنون ، به یاد بودنِ « معرفت = سئوال » ، باز میگردیم . این عینیت ، نه تنها گوهرِ سئوال را مینماید ، بلکه در همان آن نیز، گوهر معرفت را نیز می نماید .

معرفت ، همیشه با وجودِ « پاسخ بودن » ، سئوال میماند . یا اگر در یك آن ، پاسخ هست (معرفت هست) ، در آنی دیگر ، باز سئوال ناشناخته ای میشود . آنچه یك آن ، معرفت (یقین و روشنی) هست ، در آنی دیگر سئوال (شك و تاریکی یا مه آلودگی و ابهام) هست .

اگر معرفت ، پاسخِ سئوال بود (هدف سئوال ، رسیدن به معرفت بود) ، پس با دستیابی به پاسخ (معرفت) ، سئوال ، بی ارزش میشد ، و از تأثیر میافتاد . سئوال ، دیگر ازآن پس نمیانگیخت و دور افکنده میشد .

ولی هیچ سئوالی در تاریخ تفکر و فلسفه و دین ، دور افکنده نمیشود ، و علیرغم همه پاسخها ، همیشه از نو ، انسانها و اجتماعات را میانگیزند . این تکرار پاسخ هاست (معرفتهاست ، ادیان و فلسفه هاست) که ملالت آور است ، و سبب میشود که مردم از طرح دوباره آن سئوال ، نومید شوند .

معرفت ، در سرحد گسترش ، هم تاریك و هم روشن میشود . معرفت در اوجش ، باز برخورد ابهامات و مه آلودگیها میشود ، و « تخمه های تازه » پیدایش می یابد . معرفت ، از سر « سئوال » میشود . در یك معرفت ، ما به یقین نمیرسیم ، بلکه در روشن سازی ، تاریك هم میسازیم و آگاهی به تاریکیهائی که با آن روشنائی پدیدار شده ، از نو ، سئوال آفریده میشود .

معرفت ، از سئوالست که پیدایش می یابد . و پاسخ ، باید بخودی خود از سر ، پرسش زا و پرسش آفرین باشد . معرفتی که به همه پرسشها پاسخ میدهد ، معرفت دروغین است ، و برضد معرفتست .

پاسخ باید ، همان اندازه که سئوال ِ نخست را در خود می پذیرد و با آن ، خود را آ شکار میسازد ، از نو ، در خود ، استحاله به سئوال یابد . سئوالات تازه ، از زمینهٔ آن معرفت بر خیزد ، که خود آن معرفت ، توانا به پاسخ دادنش نیست . بدینسان پاسخ ، هم معرفتست و هم سئوال . چیستا ، هم معرفتست و هم سئوال . هم سئوالیست که معرفت را پدیدار میسازد ، وهم معرفتیست که از سر بسئوالات انگیزنده میرسد ، نه به یقین . یقینی را که میدهد ، با دست خود نابود میسازد .

و سئوال حقیقی ، سئوالیست که خود ِ انسان ، ازچیزها و پدیده ها و رویداد ها بپرسد، یا خود انسان از خودش بپرسد . سئوال حقیقی را کسی از خدا یا « آنکه حقیقت میآموزد (آموزگار حقیقت) یا از یك آموزه و دستگاه فلسفی » نمی پرسد . انسان از چیزها میپرسد ، نه برای آنکه خودش ، پاسخ آنهارا بیابد یا بسازد ، بلکه برای آنکه ، آنچیزها ، خودرا بگشایند و خودرا باز کنند . سئوال ، کلید چیزهاست .

هر سئوالی ، زائیده از معرفتیست ، و اگر انگیزنده نباشد ، توبه معرفتی که از آن برمیخیز ، معین میسازد . آنکه سئوال میکند تا به معرفتی برسد ، وازگیر ِ سئوال خود، رهائی یابد ، شناختی ازگوهر ِ سئوال ندارد که در همین « معرفت ، مساوی با سئوال است » ملموس و زنده است .

سئوال ، بار بدوش ما نیست . انسان در سئوال ، دنبال « پاسخی که کسی به آن بدهد » نمیرود ، بلکه سئوال ، رو به پدیده و چیز و رویداد دارد ، تا آنها پیدایش یابند ، واز خود در آیند . یك سئوال ، ولو همیشه کسی به آن پاسخ ندهد ، ویا بی پاسخ باشد ، بی ارزش نیست ، بلکه یك سئوال ِ بی پاسخ ، غیر از ویژگی بزرگ انگیزندگیش ، معرفتی را روشن میسازد که بر پایه آن ، آن سئوال ، امکان پیدایش یافته است .

سئوالِ « چیست ؟ » ، خود ، حاوی این معرفتست که « چیزی هست » که هر چند ما نمیدانیم ، تویه اش چه هست ، ولی میدانیم که « قابل انگیخته شدن به پیدایش هست » ، وگرنه ما این سئوال را نمیکردیم

پاد بودنِ « نیاز انسانی »
اقتصاد سرمایه داری،
هدف اصلیش ، تولید کالا برای ضدنیازهاست

نیاز های انسانی ، همه پادی هستند . مسئله ، به این جا پایان نمی یابد که نیاز، برآورده شود . بلکه « چگونگیِ بر آوردنِ نیاز » ، تضاد در نیاز ایجاد میکند . اگر نیاز به آسانی و تندی بر آورده شود ، کار و تلاشی که برای برآوردن آن نیاز میشود ، ارزشش را از دست میدهد . آنگاه کاری که دشوار است برای « آنچه ورا ء نیاز است » ، ارزش برتر می یابد .
در واقع ، نیازی ، « ضدِ نیاز طبیعی و ضروری » ، پیدایش می یابد . این کارها هستند که زندگی انسان را جالب و نظربا میسازند . معمولا سراسرِ اخلاق ، برای تنظیم رفتارهای ضروری انسانها باهمدیگر نیستند ، بلکه در اخلاق ، کارهائی نیز هست که انسان را بیش از اندازه جالب و چشمگیر میسازند . « اعمال زیبی یا بزکی » هستند ، اعمالی هستند که به ما آرایش میدهند .
تجمل یا مُد ، ارضا ء نیازهای ضروری نیستند . کارهائی که برای تجمل و مد کرده میشوند ، در اثر همین دشوار بودن ، ارزش بیشتر می یابند . اقتصاد کنونی غرب ، به هدف « جبران کمبود کالاهائی که نیازهای ضروری را ارضا ء میکنند » پیدایش نیافت ، یا به سخنی دیگر برای رفع معیشت نبود ، بلکه ارزش عالیش ، تولید کالا برای ارضا ء « ضد نیازها » بود .
در گذشته ، این ضد نیازها ، بیشتر در دامنه دین و تصوف بود . ریاضت و

اجراء مناسك و عبادات دینی ، هرچه دشوارتر بودند ، به آن ارزش و اعتبار اجتماعی بیشتر میدادند . یك عمل دشوار اخلاقی یا دینی (همیشه نماز خواندن و ذکر گفتن ، به مسجد رفتن .....) را شب و روز با رعایت سدها جزئیات انجام دادن ، کاری بسیار دشوار بود که بیشتر از « ارضاء شکم و شهوت » ، ارزش می یافت . حالا تولید رفاه و تجمل در زندگی ، همین ارزش عالی را پیدا کرده است .

بس کردن و خرسندی به « ارضاء معیشت ضروری روزانه » ، بی ارزش ساختن خود است . نیاز های ضروری ، محدودند ، ولی ضد نیاز ها ، بی نهایتند . انسان همیشه این ضد نیازها را بیش از خود نیازها ، از نیازهای خود میشمارد ، و در واقع نیاز های برتر او ، همین ضد نیازهای او هستند .

این آمیختن ضد نیاز با نیاز ، این عینیت دادن ضد نیاز با نیاز ، هسته پویای اقتصاد سرمایه داریست . کار برای برآوردن نیازهای ضروری ، چندان ارزش ندارد که برای برآوردن ضدنیازها ، و بدشواری میتوان به این دو گونه کار ، ارزش یکنواخت داد . از سوئی انسان در برآوردن ضدنیازهایش ، کوشاتر و راغبت تراست که در برآوردن نیازهای ضروریش . قناعت کردن اجباری به ارضاء نیازهای ضروری ، نشان آن نیست که به ضد نیازها ، ارزش برتر نمیدهد .

ایمان بر ضد حقیقت است

ایمان ، برای بستگی ، چیزی میخواهد که «در زمان عینیت با خودش » داشته باشد ، چون به چیزی نمیتوان « خود » را همیشگی « بست » ، که آنِ دیگر ، همان نیست . ایمان به حقیقت ، فقط بدین شرط امکان پذیر میشود که ما « تجربه ای را که ناگهانی و در آنی بحسب تصادف از حقیقت داریم » ، ثابت و مشخص (عینیت زمانی بدهیم) سازیم و آنرا بگستریم (عینیت مکانی بدهیم) ، در واقع ویژگی بنیادی حقیقت را که عینیت آنی است از تجربه

حقیقت بزدائیم . بدینسان ما ویژگی بنیادی را که انگیزانندگی به آفرینندگی است ، در حقیقت ، باید نابود سازیم .

ایمان از « تجربه انگیزنده حقیقت » ، آمرزه و دستگاه میسازد . حقیقت ، انگیزنده ِ زائیدن و جوشیدن ِ آنی « یقین و آزادی » ، در خود انسان و از خود انسانست .

عینیت دادن خود ، با آموزه و یا دستگاهی از افکار و تصاویر ، یقین و آزادی را در ما نابود میسازد . از این رو نیز هست که « تجربه مستقیم خدا » در علوم الهی ، کشته میشوند ، همچنین تجربه مستقیم ِ حقیقت ، در دبستانهای فلسفی ، خفه کرده میشوند .

حقیقت ، درآفریدن ِ یقینش ، نیاز به ایمان ندارد ، و برضد ایمانست . از این رو برای مومن به هر گونه عقیده ای ، این تجربه دردناکست که به چیزی میچسبد و چنگ میزند و خود را تمام عمر با آن عینیت میدهد ، که آنچه را او میجوید (یقین و آزادی) به او نمیدهد . او میانگارد که یقین ، در اثر بستگی، یا عینیت یابی مطلق و سراسری « خود » ، با چیزی ، بدست میآید . در حالیکه حقیقت ، برترین تجربه آزادی را به انسان میدهد . چگونه ِ « **بستگی مطلق** » ، میتواند « **آزادی** » باشد ؟

« جوشش یقین » ، با « تجربه « آزادی » از هم جدا ناپذیرند . واین در عینیت یابی آنی ما با حقیقتست که در انگیزه ای ، هم مارا جوشان میسازد ، و هم مارا از همه چیز و از خود ، آزاد میسازد .

چون عینیت یابی ِ همیشگی حقیقت با خود (حقیقت = خود) ، تعلق ِ مطلق مارا به حقیقت ، تضمین نمیکند ، بلکه ، میتواند « تعلق حقیقت به خود » نیز بشود . واز سوئی ، کسانیکه خود را باحقیقت عینیت میدهند ، بجای حقیقت و بنام حقیقت ، آزادی را از همه میربایند .

عینیت آنی ، این امکان را از آنها میگیرد ، همچنین هیچگاه در اثر این عینیت ، حقیقت را ، خود ِ ما تصرف نمیکنیم و وسیله خود قرار نمیدهیم ، چون این عینیت ، سبب اسیر شدن حقیقت در دست خود ما نیز میگردد .

این مائیم که آزادی را از حقیقت میگیریم . عینیت خود با حقیقت ، در اثر تجربه نوسانی دوسویه ای که میآورد ، و نا آگاهانه ما ، بدین سو و بدانسو کشیده میشویم ، یا امکان چیرگی « مردان خدا و حقیقت » برما ، یا امکان وسیله سازی حقیقت از ما ، پیدایش می یابد .
نیاز به ایمان ، هنگامی در انسان پیدایش می یابد که ما از حقیقت ، گهگاه به خود جوشیِ یقین ، انگیخته نشویم .

انگیزنده : فریبنده است یا آزاد کننده ؟

هر انگیزه ای از انگیزنده ای ، ناگهان ، دو تجربه متضادِ آمیخته باهم ، در انسانی که از آن انگیخته میشود ، پیدایش می یابند . انگیزه ، ناگهان دیواره ها و مرزهای انسان را برمیچیند و فرومیریزد ، و عواطف و احساسات و اندیشه ها در سوهای گوناگون سرازیر میشوند .
همه رویه های انسان ، محاسبه ناپذیر میشوند . این « دامنه یابی ، در کل هستی خود » ، همان اندازه که تجربه آزادی میآورد ، برای « خود » ما که در مرزبندی ، شخصیت دارد ، و فقط اتکاء به آنچه محاسبه پذیر است و قواعدی درآن هست ، میکند ، **احساس شرّ** میآورد .
از سوئی رهیدنِ « خود » از تنگنایش در « کلیت انسان »(یا باصطلاح صوفیها ، بیخودی ، و میانه هستی) تجربه آزادی (محاسبه ناپذیری) میکند ، و از سوئی همان خود ، در اثر گم کردن قواعد و عادات و احساس هرج و مرج (محاسبه ناپذیری)، تجربه رویاروئی با شرّ را میکند .
اینست که ازیکسو ، در انگیزه ، اغواگر و فریبنده و وسوسه اندازو غول می بینند ، وازسوئی دیگر، در انگیزه ، رهائی بخش از تنگیها و آزادی دهنده در دامنه دادن و گشودن خود .
اینست که در لذت بردن از آزادی ، احساس تلخی و گناه آمیزِ اغوا و

وسوسه و فریب خوردگی نیز هست . در تجربه ای که از حقیقت میکند ، ترس از فریب خوردن هم دارد . این حقیقت را اهریمن در دل من انداخته است ، وحقیقت را بنام دروغ ، دور میاندازد .

شناختِ آنیِ انسان

انسان ، در اجتماع یادگرفته است ، رفتارش را برای مردمی که او رامیشناسند محاسبه پذیر و قابل اطمینان سازد . بدینسان همه رفتار عادیش، ساختگیست و در اثر تمرین های زیاد ، پوششی نازك از این گونه رفتار و اندیشه ها و احساسات و چهره سازی ، برای خود فراهم آورده است .
ما ازاین رفتار ها ، هیچگاه گوهر درونی اورا نمیشناسیم . فقط زمانی که او ناگهان در خطر میافتد ، و روبارو با تنگناهای زندگی میشود ، این پوشش ، ناگهان برای مدتی کوتاه ، بکنار زده میشود ، و خودرا در اصالتش می نماید . البته اگر چنانچه خطر هم ، روزانه و عادی بشود ، باز پوششی تازه فراهم میآورد . این پیش آمد ناگهانی خطرها و « رویدادهای غیر منتظره است » که ناگهان نقاب را از چهره ها پاره میکند . نه تنها دیگران ، بلکه افرادی هستند که « بزرگی خود را ، در همین خطرات و رویدادها ، کشف میکنند و ناگهان به آن پی میبرند » ، و در فراهم آوردن پوشش رفتاری برای اجتماعی منظم و قاعده دارو عادی ، خود را برای خود نیز مجهول و گمنام و ناشناختنی میسازند (جستجوی خود در هفتخوان) .

فلسفه تغییر میدهد ،
بی آنکه حکومت کند

پاد بودن گوهر تفکر فلسفی ، در این نمودار میشود که فلسفه ، تغییر

میدهد ، بی آنکه حکومت کند ، و تغییر میدهد ، ولی هیچ کسی و حزبی و حکومتی نمیتواند آنرا وسیله قدرت ورزی خود قرار دهد .

وادعای اینکه فلسفه ، باید تغییر بدهد نه آنکه تأویل بکند ، درست در اثر در نیافتن همین جنبش گوهری تفکر فلسفی ، پیدایش یافته است . مگر ، تأویل کردن کاریست غیر تغییر دادن ؟

ولی مسئله آنست که فلسفه ، چگونه میتواند و باید تغییر بدهد ؟ تا از سوئی فلسفه بماند ، واز سوئی دیگر ،دین یا ایدئولوژی یا علمی از علوم نشود . فلسفه ، هم از راه تأویل کردن ، تغییر میدهد و هم از راه « انگیزشی بودن » و « انگیزندگی سئوالات و افکار فلسفی » ، بر ضد تغییراتی که از تأویلاتش پدید میآید ، تغییر میدهد . در واقع فلسفه ، دو گونه تغییرات متضاد با همدیگر میدهد .

فلسفه ، با رو آوردن به معرفت گسترشی ، و دادن کلِّ ارزش به معرفتِ گسترشی (اثبات کردن ، و ساختن دستگاه یا خرده دستگاه ها) ، یاد اندیشی میان « انگیزش و گسترش » ، یا « سئوال و معرفت » را فراموش کرد . فلسفه ، در روشهای گسترشی ، بدنبال معرفتی (تأویلی) نرفت که با میوه هایش ، تخمه های سئوال آمیخته اند ، و به معرفتی رو نیاورد که اوج گسترش آن ، پیدایش سئوالات هستند .

از سوی دیگر با اهمیت دادنِ فوق العاده گستردنِ و اثبات کردن و دستگاه ساختن (کل جهان را تأویل کردن) ، نقشِ گوهری انگیزندگی خود را رها و حتی طرد کرد .

در حالی که اگر فلسفه ، انسان را به آفریدن اندیشه نیانگیزد ، فلسفه نیست . و درست در دستگاه ساختن ، و کل جهان را تأویل کردن ، امکان آفریدن اندیشه و انگیخته شدن را از همه گرفت . بجای انگیزندگی به آفرینندگی فلسفی ، چشم بندی همه به « کام برداری از انگیختگی » در یک فلسفه ، نتیجه نهائیِ تفکرات مارکس بود ، که دامنه دارترین تأثیر را در جهان کنونی کرد . و فلسفه ای شد که خواست حکومت بکند ، و در پایان

وسیله حکومتگران شد . فلسفه ای که با حکومت کردن ، خواست تغییر بدهد و در گوهرش ، برضد فلسفه شد .
هر معرفت گسترشی ، میتواند دو گونه تغییر بدهد . یکی آنکه « مفاهیمی » را که در خود بکار میبرد ،کم کم مفاهیم رایج و متداولی میشوند (بی آنکه سراسر آن فلسفه در آن مفاهیم با دقت و سرعت حاضر باشند) ، و تا خود آگاهانه ، مقولاتی جا افتاده و بدیهی در اجتماع میگردند ، که اشیاء و رویدادها و پدیده ها ر ا طبق آنها ، دسته بندی میکنند ، و طبعا کم کم اجتماع و اقتصاد و قوانین و نظم سیاسی را به آنها انطباق میدهند .
آن مفاهیم ، خود را کم کم بر پدیده ها و روید ادها و سوائق و پیوندها ، تحمیل میکنند . اگر هم خود آن فلسفه در سراسر جزئیاتش (در گستردگیش) جهان را طبق خود نسازد ، ولی برخی از مفاهیم بنیادیش ، تحولات نا آگاهانه به پیوندها و سوائق و ارزشها میدهد .
راه دوم آنست که آگاهانه باید « عینیت ، با آن معرفت گسترده ، یافت » . این عینیت یابی با سراسر آن جزئیات ، یا بدلخواه است ، که در این صورت باید جور انطباق دادن خود را به آن ، بدلخواه به خود تحمیل کرد ، یا باید قدرتی خارجی مردم را عین آن سازد . علیرغم آنکه این معرفت گسترده را عینیت با فطرت یا ضرورت تاریخی بدهند ، وبخواهند، یا به تحمیل ، حقانیت بدهند ، یا به تلاش فردی به انطباق دادن خود ، بیفزایند ، چنین عینیتی وجود ندارد . طبعا عینیت یابی با هر معرفت گسترده ای ، ضرورتهای دامنه داری پدید میآورد ، و آزادی انسان را در همه دامنه ها ، میگیرد و میزداید . در معرفت گسترشی ، نقش بنیادین فلسفه که « به خود آمدن در آزادی باشد » ، فراموش ساخته میشود ، یا با عینیت های ساختگی ، کار انسان ، « خود را تسلیم ضرورتها ساختن » میشود .
تغییر دادن فلسفی ، باید « خود تغییر دهیِ آزادنه انسان » باشد ، یا اگرتغییر دادن ، جنبشی خود جوش در انسان و از انسان باشد ، فلسفه باید انسان را به تغییر دادن از خود و درخود بیانگیزاند .

و این ، فقط پیامد فلسفه های انگیزنده یا انگیزنده بودن فلسفه و یا انگیزنده بودن تك تك افکار اصولی فلسفی است ، نه پیامدِ کل دستگاهی .
فلسفه ای که یك دستگاه فوق العاده گسترده آورد ، که در آن « منطق و ضرورت و عینیت » ، اوج واقعیت را یافتند ، و خواست سراسر جهان و تاریخ را نقطه به نقطه با آن عینیت دهد ، معنای تغییر دادن فلسفی را نمیداند چیست ، و گوهر فلسفی خود را از دست داده است ، و علیرغم شکل ظاهری فلسفی ، فلسفه نیست .
فلسفه در انگیزنده بودن ، اوج قدرت تغییر دادن جهان و تاریخ را دارد .
تاریخ فلسفه در واقع ، نشان دادنِ « انگیزندگی افکار فلسفی » در هر دوره است . باید دید که افکار هریك از دبستانهای فلسفی ، تا چه اندازه در هر دوره ای ، در اجتماع ، انگیزنده بودند .
مثلا تفکرات فلسفی دکارت در فرانسه و در اروپا ، با شدت و وسعت فوق العاده تأثیرات انگیزشی داشتند ، و برگردان آن در زبان فارسی هر چند بسیار توانا انجام داده شد ، هیچ مغزی را به تفکر فلسفی مستقل نیانگیخت .
ترجمه آن بفارسی ، و فهمیدن تویه های آن ، غیر از « انگیختن به آفرینندگی فلسفی » است .
مثلا اندیشه پروتاگراس که « **انسان ، اندازه هر چیزیست** » ، در اثر همین انگیختن به تفکر فلسفی ، **چشمه زاینده « حقوق بشری » شد** ، ولی همین اندیشه ، چیزی جز قال و قیل در میان طلبه های فیضیه در ایران نگردید ، این اندیشه فلسفی ، که جهانی از حقوق و نظم در غرب آفرید ، در ایران نتوانست جامعه را تخمیر کند .
فلسفه ، در تأویل دیگری که از جهان میدهد ، امکان تغییر دادن جهان را پدید میآورد ، چون پدید ها و رویدادها و پیوندها ، باید در مفاهیم و تصاویر تازه او بگنجند و یا گنجانیده شوند . دامنه و ژرف کارگذاری آن فلسفه ، هر چند سده ها طول بکشد ، این کارانجام داده میشود ، و نا آگاهانه دسته بندیهایِ پدیده ها و شیوه پیوند دادنهای چیزها با مفاهیم او ، انجام

میگیرد ، واین خود ، جهان را نا آگاهانه تغییر میدهد .
اگر مقصود آنست که فلسفه ، آگاهانه بر نامه بریزد که جهان را چنین و چنان تغییر بدهد ، آنگاه رقابت سر سختانه ای با سایر مکاتب فلسفی پیدامیکند که آنها نیز ، درپی چنین گونه تغییر دادنی هستند ، و هر کدام خواهد کوشید که حق تغییر دادن جهان را منحصرا ویژه خود سازد ، طبعا باید فلسفه ، خودرا با « حقیقت واحد » ، عینیت بدهد ، و با این ادعا ، آزادی را از تفکر فلسفی بگیرد ، چون حقیقتِ گسترشی (حقیقتی که عینیت پایدار ، گوهرش هست) ، حق تغییر دادن انحصاری دارد ، و لی در حقیقت گسترشی ، فقط ضرورت هست ، و آزادی بکلی زدوده شده است . در حقیقت گسترشی ، آزادی نیست ، و حقیقت ، هنگامی حقیقت هست که آزادی باشد ، و این در « عینیت یابی آنی » امکان دارد ، یعنی موقعی که حقیقت بیانگیزد ، نه معین سازد (نه ضرورت و اجبار شود و حکومت کند)
فلسفه در شکلِ « کثرت تأویلات » (پیدایش دبستانهای گوناگون فلسفی) ، باز میتواند بدینسان جهان را تغییر بدهد که در هر موردی ، انسان بتواند از « برخورد آن تأویلات در مسئله ای خاص » ، خود تصمیم بگیرد .
هیچ تأویلی ، عینیت پایدار نمی طلبد ، و برنامه برای عمل بطور مداوم نمیریزد ، بلکه گام به گام ، در هر مسئله تکواره ای ، انسان ،حق تصمیم گیری در برگزیدن یکی از آن تأویلات درآن هنگامِ ویژه ، یا شیوه پیوند دادن همه آن تأویلات (با نسبتی که از هر تأویلی می پذیرد) دارد .
این یك مکتب فلسفی نیست که حق حکومت کردن پیدا کند ، بلکه این آزادیست که حکومت میکند . عینیت یابی یك تأویل دریك آن با عمل ، یا عینیت یابی « آمیخته تأویلات گوناگون » با عمل ، استوار بر تصمیم گیری انسانست . در اینجا « آزادی اراده » که دامنه آزادی در « خود » باشد ، واقعیت می یابد ، و در انگیزندگی هر تأویلی (در اثر عرضه شدن تأویلات تازه بتازه) « آزادشدن کلیت انسان » یا « گشودگی انسان در کلش » ممکن میگردد .

تغییر دادنِ پادی

جستجوی تغییر یابی ، یا « خواست به تغییر دادن » ، پیامد « ناهمان بودن درونسو (درونه = object) با برونسو (برونه = subject) است . درونسوی ما ، نا برابر با برونسو است ، و تلاش برای عینیت دادن آنها باهم ، همیشه به ناهمانی های تازه میکشد .

ما ا ز یك ناهمانی به ناهمانی دیگر جابجا میشویم . آیانقشِ فلسفه ، تغییر دادنِ جهانست ، یا تغییر دادن خود ،یا تغییر یافتن خود ؟ نقش فلسفه ، هم تغییر دادن هم جهان و هم تغییر دادن خود و بالاتراز این انگیختن به تغییر یابی خود است .

ولی این دو گونه تغییر دادن ، تغییر دادن های متضاد هستند . نا جوری ما با جهان (با محیط ، با اجتماع با اجتماعات دیگر) ، مارا در برابر مسئله تغییر دادن در یکسو ، قرار میدهد . چون « **تغییر داده شدن ، همیشه درد آور است ، و تغییر دادن ، همیشه شادی بخش است . تغییر داده شدن ، احساس ضعیف بودن میآورد ، و تغییر دادن ، احساس قدرتمندی میآورد .**

ازسوئی ، هر تأویلی ، بشیوه ای یکسان نمیتواند هم درونه را و هم برونه انسانرا تغییر بدهد . تأویلی که برای تغییر دادن جهان ، کار آئی دارد ، برای تغییر دادن درونه ، آن کارآئی را ندارد . همینگونه تأویلی که برای تغییر دادن درونه ، کار آئی دارد ، همان کار آئی را برای تغییر دادن برونه (جهان و تاریخ و اجتماع) ندارد .

اینست که غالبا فلسفه ای که میتواند جهان را نیرو مندانه و ژرف تغییر بدهد ، از عهده تغییر دادن درونه بر نمیاید ، یا تغییری را که در درونه میدهد ، نا همانی را میان درونه و برونه بیشتر میکند .

همینطور فلسفه ای که میتواند درونه را بطور کارآ و ژرفی تغییر بدهد ، ولو

هم بتواند برونه را نیز تغییر بدهد ، حتما این دوتغییری که میدهد ، برونه و درونه را هم آهنگ نمیسازد بلکه ازهم دور میکند . فلسفه در سده های اخیر که متوجه شد که دین و عرفان و اخلاق و هنر ، بیشتر رو به تغییرات درونه دارند ، این قدرت تغییرات و این تغییرات را فقط « تسلیت برای ناتوانیشان در تغییر دادن برونه » قلمداد کرد ، و خود از توجه به تغییر دادن درون بکل دست کشید ، در حالیکه در تغییرات برونه ، رقیب با علوم طبیعی و فن و صنعت و اقتصاد شد ، و دراین رقابت باخت ، چون آنها در تغییر دادن ، قویتر بودند .

تغییر دادن کامل ، نیاز به عینی گرائیِ (برونه گرائی) مطلق دارد . به عبارتی دیگر ، دیگری را بی هیچ احساس دردی (هیچ احساس و عاطفه ، نداشتن) تغییر میدهد ، ولو دیگری ، سراپا درد ببرد ، و از آن درد تغییر دادن نابود شود . برای تغییر دادن کامل ، باید بی نهایت سرد و خشگ بود . فلسفه در برونه گرائی ، سراسر انسانیت را از خود میزداید (کاملا سرد و خشگ میشود ، و این احساسات و عواطف را غیر علمی میداند و در ایجاد درد در دیگران ، احساس درد در خود نمیکند) ، تا بتواند تغییر بدهد .

« تغییر دادن خود ، که با احساس درد همراهست » از مرتاضان (و تصوف در ایران) با همان سردی و خشگی (objectivism) دنبال میشد که برخی از جنبش های سیاسی و حکومات و اقتصاد ، با همان سردی و خشگی در این دو سده کرده اند (فقط ریاضت کش این سردی را در برابر خود روا میداشت ، نه در برابر دیگران) .

مسئله بنیادی تغییر دادن ، « به هنگام ، از یك تغییر دادن جهان ، به تغییر دادن خود » و از « تغییر دادن به خود ، به تغییر دادن جهان » رفتنست . از سوئی در هر دو مورد ، شادی تغییر دادن با درد تغییر یافتن ، باید باهم سنجیده شوند . ولو آنکه ما خود ، خود را تغییر بدهیم ، شادی تغییر دادنمان ، نباید درد تغییر یافتنمان را نادیده بگیرد ، و فقط همان کامگیری از تغییر دادن را ، اصل کار بداند .

ما با انگیزه است که « در کل ، تغییر می یابیم ، و تضاد تغییر دادن و تغییر داده شدن را نداریم » ، ولی در تغییر دادن ، که «خواستن » ، نقش عمده را بازی میکند ، « خود ی که دارنده اراده است » در برابر « کلیت انسان » قرار میگیرد ، وکلیت انسان ، در این تغییر یابی درد میبرد ، درحالیکه خود در تنفیذ اراده اش ، قدرت خودرا بیشتر درمی یابد . همینطور، در تغییر دادن جهان ، این « خود ماست » که لذت از قدرتش میبرد ، ولی این کلیت ماست که دردرد جهان ، انباز است .

« تغییر یابی خود » با فلسفه یا دین یا هنر یا اخلاق یا سرمشقهای انگیزنده ، ممکنست و با تغییر دادن و تغییر داده شدن خواستی ، فرق دارد . و هر گونه تغییر یابی خود ، یا تغییر دادن خود ، داروی آرامش بخش درد نیست ، بلکه تغییر دادن درونه ، همانند تغییر دادن برونه ، و تغییر یافتن برونه و تغییر یافتن درونه ، لازم و ملزوم همند ، و یکی بی دیگری امکان پذیر نیست .

ولی فلسفه ای که جهان را با توانائی ، تغییر میدهد به همان توانائی نمیتواند تغییر درونه را بدهد ، و چه بسا در این قسمت بسیار ضعیفست ، یا بطور وارونه ، دین و اخلاق و هنر ، که دامنه درونه را با توانائی تغییر میدهند ، و انگیزه برای تغییر یافتن درونه در دسترس دارند ، همان توانائی را در تغییر دادن برونه ، ندارند .

اغلب دبستانهای فلسفی در این سده ها ، روی به « تغییر دادن » جهان و برونسو کردند ، و « تغییر یافتن خود و درونسو » را فراخور فلسفه ، ندانستند ، چون تغییر دادن درون ، اصالتی ندارد ، بلکه بازتابی از تغییر دادن جهانست . پاد اندیشی میان دوقطب « درونسو و برونسو » ، رها گردید ، و برتری و پیشی ، به تغییرات جهان و برونسو (تغییر نظم حکومتی ، تغییر روابط تولیدی اقتصادی ، مدرنیزه کردن ، تغییر قوانین ، ...) داده شد ، و این نشان ضعف بی اندازه فلسفه در تغییر دادن درون و انگیزندگی برای « تغییر یافتن درون » بود .

برای تغییر دادن برونه و تغییر دادن درونه ، دو گونه فلسفه متفاوت و متضاد لازم بود ، ولی « فلسفه هائی که انگیزنده تغییر یابی درونی » بودند و یا معرفت گسترشی برای تغییر دادن خود در اختیار انسان میگذاشتند ، بی ارزش و خوار شمرده شدند (بهترین نمونه آنکه مارکس که در فکر تغییر دادن جهان بود ، مقاله ای هم درباره اخلاق ننوشت) و بدینسان نبود و کمبود چنین فلسفه هائی ، راه را از سر برای بازگشت دین و عرفان باز کردند .

از حقیقت به تأویل

ما جهان را نمیتوانیم تغییر بدهیم ، چون تأویلی از جهان را که داریم ، نمیتوانیم تغییر بدهیم . تأویلی که از جهان داریم ، حقیقت شده است . و با حقیقت شدن ، حق تغییر دادن ، و توانائی تغییر دادن را از ما گرفته است ، وبرای تغییر دادن جهان (یا خود) باید به آن پی ببریم که این حقیقت ، تأویلی بیش نیست ، یعنی ناگهان از یك فریب خوردگی بیدارشویم .
آنگاه که امکانِ « تغییر یابی » ، میکاهد ، و تغییر دادن ، ارزش منفی میگرده ، تأویلی از واقعیات ، تبدیل به حقیقت یافته است . مسئله ، هیچگاه مسئله « ردکردن آن آموزه ای نیست که تا کنون برای ما محتوی حقیقت بوده است » ، بلکه پذیرفتن آن ، به کردارِ « یك تأویل » و نفی آن بعنوان « حقیقت » است . بسخنی ساده تر ، برای تغییر دادن ، باید حقیقت حاکم را تبدیل به تأویلی کرد ، تا بتوان بتأویلی تازه پرداخت ، و همچنین یك تأویل تازه ، هنگامی قدرت تغییر دادن پیدا میکند ، که ما ازآن حقیقت سازیم . **تأویل باید در روند خود فریبی ، تبدیل به حقیقت** شود .چون این خود فریبی ، نا آگاهانه ، واقعیت می یابد ، بیدار شدن از این خود فریبی ، همراه با افتادن زلزلهِ ناگهانی در سراسر وجودماست .

زدودن فاصله میان اضداد ،
یك جفت ضد ، در راستایشان باهم مشترکند،
چرا عمل طبق دیالکتیك ،
به فرصت طلبی میکشد

پاد اندیشی ، همیشه جنبش دو مفهوم ، یا دو اندیشه « به سر حدِ اختلاف » است . آن دومفهوم یا دو اندیشه تا آخرین حد ممکن ، از هم فاصله میگیرند ، و دراین سرحد اختلافست که پاد اندیشی ، در تلاش آمیختن آن دو ، و بارور ساختن آن اختلاف میافتد .

در پاد اندیشی ، دو خطر بزرگ برای نفی پاد اندیشی هست . پاد اندیشی ، نه تنها روش گذشتن از یك اندیشه به ضدش میباشد ، بلکه همچنین روش گذشتن از خودِ آن « جفت ضد » به جفتی از اضداد دیگر میباشد، و بالاخره در پایان ، روش گذشتنِ از خودِ پاد اندیشی هست . نفی دیالکتیك با دیالکتیك ، جنبش گوهری دیالکتیکست .

یکی آنکه ، دو مفهوم یا دو اندیشهِ متضاد ، که هر کدام با تجربیات و پدیده های ویژه اشان ، خود را عینیت میدهند ، در سر حد اختلاف میکوشند فاصله میان خود را حذف کنند .

یك جفت مفهوم ضد ، یا یك جفت اندیشه ضد ، که در جنبش بسرحد کشیدن (آخرین فاصله ممکن را ازهم یافتن) پدید آمده اند ، این فاصله را از میان خود برمیدارند . بدینسان با هم عینیت می یابند .دیالکتیك ، از دیالکتیك میگذرد . بنا به اینکه کدام ، با کدام عینیت می یابد ، دو امکان هست . مثلا یا مفهومِ تصادف باید در مفهومِ علت ، حل شود ، یا مفهوم علت در مفهومِ تصادف . یا مفهوم آزادی باید با مفهومِ ضرورت عینیت بیابد ،. یا

مفهومِ ضرورت باید با مفهومِ آزادی عینیت بیابد . یا درونسو (subject) باید در برونسو (object) حل شود ، یا وارونه اش .
بدینسان دو ضد ، در از دست دادنِ فاصله از هم دیگر ، هریکی میکوشد دیگری را در خود حل کند . همه دبستانهای متضاد فلسفی ، همچنین ماتریالیسم و ایده آلیسم ، از نمونه های روشنِ همین جنبش هستند .
یا ایده باید تولید ماده باشد و یا ماده باید تولید ایده باشد . یا درون ، باید از بیرون معین گردد ، یا بیرون ، باید از درون معین گردد . این جنبش ، نشان آنست که پاد اندیشی ، نمیتواند دیگر خود را تاب بیاورد ، و میخواهد خود را با خود ، بزداید .و این روندِ بسیار عادی در پاد اندیشی است .
۲ ـ خطر دیگر آنست که وقتی مفهوم با تجربه یا پدیده اش و بالاخره با خودش عینیت پایدار دارد (همیشه به یك معنا میماند) و همینطور مفهوم متضادش ، عینیت پایدار با تجربه از پدیده اش دارد ، طبعا باهمدیگر ، یك راستای مشترك دارند ، فقط تضاد در سوهایشان هست .
ولی با پذیرش « عدم عینیت مفهوم ، با تجربه از پدیده اش » ، این راستای مشترك را با مفهوم یا اندیشه ضدش از دست میدهد ، وامکانات گوناگون در یافتن راستا ی تازه پیدا میکند . یك مفهوم در سرحد تضاد ، در تغییر عدم عینیتش با تجربه ، ناگهان راستاهای گرناگون پیدامیکند (مانند گوئی که به دیواره ای میخورد و در برگشتن ، میتواند راستهای مختلف پیداکند) ، وطبعا میتواند مفاهیم مختلف اضداد داشته باشد . دیگر اندیشه پیشین که در پایداری عینیت ، ضدش بود ، ضدش نیست . اینست که اگر کسی دیالکتیکی را که از مفاهیم باعینیت پایدار (که راستایشان ثابت و مشترك است) ساخته شده اند ، در عمل (از جمله درسیاست و اجتماع) بکار ببرد ، تا آنجا که واکنش او در برابر ضدیست (دشمنیست) که عینیت ثابت با پدیده ها دارد ، یك صراحت و صداقت و ثبوت و روشنی در عمل دارد ، ولی با درك عدم عینیت (ناهمانی) مفهوم با تجربه ، امکان راستاهای گوناگون و تازه پدیدار میشوند ، واگر دشمنش هم دچار همین درد بشود ، آنگاه پریشانی در

برخورد آنها بهمدیگر ایجاد میگردد . برای گریز ازاین گیجی و پریشانی ، او مجبور است که دشمن را ، در عینیت پایداری که از گذشته داشته ، تثبیت کند . ولی عدم ایمان خودش به عینیت مفاهیم و تجربیاتش ، سبب فرصت طلبی در عملش میگردد (عدم عینیت اندیشه با تجربه ، سبب پیدایش راستاهای بسیار میگردد) ، و فلسفه و تئوریش از این پس « راه عمل را در راستای میان دوضد تازه به او نمی نماید » ، بلکه وسیله برای توجیه (حقانیت دادن به) عملهایش میگردد ، که دیگر تراویده از فلسفه اش نیست . عمل او ، از فلسفه اش، آزاد شده است ، ولو حقانیت دادن به عملش ، از همان فلسفه تغذیه میگردد (سراسر احزابی که از دیالکتیك هگلی ـ مارکسیستی در عملشان استفاده میبردند ، گرفتاراین درد بودند ، فرصت طلبانی بودند که فرصت طلبیهای خود را فقط با دیالکتیك توجیه میکردند ، وفرصت طلب دیگر از فلسفه و روش آزاد است) .

از تضادِ ایمان و یقین

ما در « ایمان آوردن به دیگری » ، به « یقین دیگری از خودش » ، رشگ میورزیم ، و این رشگ ورزی ، نشانِ داشتن حسرت به آن یقین ، و اشتیاق به رسیدن به آن گونه یقین است . ما « ایمان آوردنها » ، در نهان ، در جستجوی یقینِ از خود و بخودیم . ما در ایمان آوردن ، توانائیِ « خواست خود » را می نمائیم . از این رو به « آنچه غیرواقعی ، یا خیالیست ، یا روء یاست » بیشتر و بهتر ایمان میآوریم ، چون قدرت ما در این خواستن ، بیشتر نمودار میشود . ایمان به آنچه واقعیت ندارد ، به آنچه خیالست ، و یاغایب است ، قدرت بی اندازه ای از خواست لازم دارد .

بدینسان در چنین خواستی (مادر چنین ایمانی میخواهیم بگوئیم که ما حتی در خواستنِ مداومِ هیچ ، به هیچ ، هستی میدهیم . مادر ایمان ، کوهها را جابجا میکنیم) . و در چنین خواستنی ، اشتیاق و آرزوی خودرا برای کشف

یقین نشان میدهیم . ولی یقین ، از « خواستهای محال » سرچشمه نمیگیرد و داشتن یقین با خواستهای محال ، ثابت نمیشود ، بلکه نمایاندن چنین خواستهائی ، نشان کمبود یقین است .

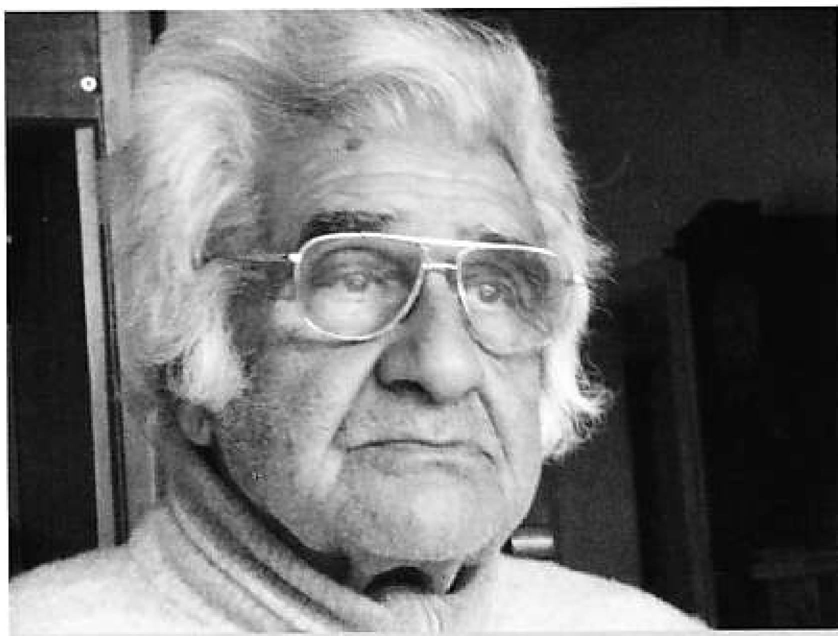
معرفت ، مالك ندارد

پیدایش معرفت ، پیامد انگیزه است . ازاین رو ، آنکه به آن معرفت رسیده است ، با آنکه ادعای مالکیت آن معرفت را هم بکند ، همه ، آن معرفت را بی احساس شرم و دزدی تصاحب میکنند ، چون آنچه پیامد انگیزه است ، مُلك آن شناسنده و اندیشنده نیست .
و درواقع ، نسبت دادن انگیزه به اهریمن ، حق مالکیت همه را بر معرفت ، روا میدارد ، چون معرفت نه تنها پیامد انگیزه ایست ، بلکه انگیزنده اش نیز اهریمنست ، که حق بچنین مالکیتی ندارد و باید به زور ازاو این حق را گرفت . و « راز و سرّ ساختن از معرفت » و نام آنرا حقیقت گذاشتن ، و دادن به کسانی که « پیمان فرمانبری ابدی » ببندند ، لمّی بو ،د برای « حق مالکیت به معرفت مالکیت ناپذیر پیداکردن » . خدا ، حق به مالکیت حقیقت نداشت .

چرا ابلیس ، جای اهریمن نشست ؟

هیچ چیزی به اندازه اندیشه ای که اندیشه ضدش را از دست داده است ، اندوهگین و سوگوار نمیشود ، چون نه تنها به ضدش هست که او هست ، بلکه از ضدش ، به آفریدن ، انگیخته میشود .
اینست که دبستانهای فلسفی که فلسفه ضدشان را طرد و رد میکنند ، از اهریمن ایرانی ، ابلیس سامی میسازند . ضد را از برابر خود بر میدارند ، و به درون خود ، میبرند . ماتریالیسم ، ایده آلیسم را ابلیس درونی خود میسازد

، وایده آلیسم ، ماتریالیسم را ابلیس درونی خود میسازد . تاب ضد خود را در برابر خود نمیآورند ، چون همیشه از داشتن او ، در پیش چشم رنج میبرند ، چون دراو، سرچشمه آفرینندگی خودرا می بینند ، ولی وقتی به درون تاریکشان فرستادند ، از آفرینندگی خود مغرورترند . از این رو ضد هر فکرو فلسفه ای را در درون تاریك خود آن فکر و فلسفه میتوان یافت .
انگیزنده به آفرینندگی ، بویژه نزد پیروان ، نباید بچشم آید . بانگیزنده ، نفرین میشود ، تا مردم از انگیخته شدن از او ، بپرهیزندو بگریزند ، و این حق ، ویژه همان آفریننده بماند .



استاد منوچهر جمالی،
فیلسوف بزرگ ایران و
کاشف فرهنگ زنخدایی ایران
برای خواندن نوشته های استاد و شنیدن سخنرانی های ایشان
به سایتهای اینترنتی زیر مراجعه کنید:

www.jamali.info
www.jamali-online.com
www.irankulturpolitik.com